BORROWER'S NO.	ISSUE DATE	BORROWER'S NO.	ISSUE DATE

BORROWER'S NO.	ISSUE DATE	BORROWER'S NO.	ISSUE DATE

مشکل عشق نه در حوصلهٔ دانش ماست
حلّ این نکته بدین فکر خطا نتوان کرد

مکتب حافظ

یا

مقدّمه بر حافظ‌شناسی

ناشر کتابخانهٔ ابن سینا

تهران ، میدان مخبرالدوله ـ تلفن: ۳۶۵۶۲ ۳۷۸۷۳

بها: ۲۵۰ ریال

مکتب حافظ

یا

مقدمه بر حافظ‌شناسی

تألیف

دکتر منوچهر مرتضوی

بیاد مادرم که درست دو سال پیش در روزهایی که تنظیم و
بررسی نهائی این کتاب بدلگرمی تشویق ومهربانیهای دلنوازش آغاز
شده بود چشم از جهان فانی فروبست ومرا بتمام معنی یتیم گذاشت

چاپ اول این کتاب در یکهزار و یکصد نسخه روی کاغذ هفتاد گرمی بسرمایهٔ
کتابخانهٔ ابن‌سینا (تهران) در چاپخانهٔ شفق تبریز پایان پذیرفت

شهریورماه ۱۳۴۴ هجری شمسی

فهرست مطالب کتاب

موضوع	صفحه
فرق صوفی و متصوف و مستصوف	۲۲
ریاکاری ومفتون خرقه وخانقاه وتشریفات وآداب ظاهری‌شدن صوفیان	(متن‌وحاشیه)۲٤
بزرگترین آفت طریقت یعنی غرور و رعونت	۲۵
تصوف درقرن هشتم هجری از دیدگاه ابن‌بطوطه	۲۵
فهرست مطالب راجع بتصوف در سفرنامهٔ ابن‌بطوطه	**۲۷**
خانقاه و زاویه و رباط و مدرسه	۲۸(ح ۱)
فارسی دانستن ابن‌بطوطه	۳۳(ح ۱)
وجود بخاری درخانقاههای شهر بولی در روزگار ابن‌بطوطه	۳۳(ح ۲)
نکاتی که از «مطالب ابن‌بطوطه دربارهٔ تصوف» استنباط میشود	٤۲
بخش دوم - تصوف عابدانه و عرفان عاشقانه	**۴۵**
یکی‌از اقوال عبدالله‌خفیف که متضمن معرفی ارکان تصوف عابدانه است	٤۵
فصل اول - قیافه‌های جالب‌طریقت‌که‌نمایندگی مشربهای‌مختلف تصوف را دارند	**۴۶**
۱- حسن بصری	٤٦
۲- رابعةالعدویة	٤۹
۳- ابراهیم بن ادهم	۵۳
٤- بایزید بسطامی	۵٤
۵- حارث محاسبی	٦۰
٦- معروف کرخی	٦۱
۷- یوسف بن حسین	٦۲
۸- حمدون قصار	٦۲
۹- ابن‌خفیف	٦۲
۱۰- حسین بن منصور حلاج	٦٤
۱۱- شیخ ابواسحق کازرونی	۷۱
۱۲- ابوسعید ابوالخیر	۷۲
شیخ ابوالحسن خرقانی	۷۹
فصل دوم - تصوف عاشقانه و عابدانه	**۸۰**
وجوه اختلاف تصوف عابدانه و عرفان عاشقانه	۸۲
طیفوریه و جنیدیه یا اهل سکر و اهل صحو	۸٦
ارباب مشاهدت و اصحاب مجاهدت	۸٦

موضوع	صفحه

موضوع	صفحه

صفحه

موضوع

موضوع	صفحه

موضوع	صفحه
رسالة‌القشیریه	۳۷۶
لمعات و اشعة‌اللمعات	۳۷۹
کتاب‌اللمع فی‌التصوف	۳۸۰
فصل سوّم ـ عشق از نظر مولانا	**۳۸۱**
فصل چهارم ـ عشق از نظر خواجهٔ شیراز	**۳۹۹**
عشق موهبتی خداداد است	۴۰۰
عشق امانت آسمانی و ودیعهٔ الهی است درنزد بشر	۴۰۰
عالم و آدم طفیل عشقند	۴۰۱
عشق ازلی و ابدی است	۴۰۲
عشق ودیعهٔ الهی است	۴۰۳
عشق عالیترین وسیلهٔ تطهیر و تلطیف و تکمیل روح بشر است	۴۰۳
شرط توفیق در عشق بیخبری از بود خود وزکائنات است	۴۰۴
استغنای معشوق و عشق	۴۰۴
مسلك عشق جامع کلیّهٔ مسالك و روش عشق فوق کلیّهٔ روشهاست	۴۰۶
نالهٔ عاشق فقط از فراق معشوق نیست	۴۰۷
عشق مشکلی است آسان‌نما	۴۰۷
می عشق	۴۱۱
رجحان عشق برعقل	۴۱۴
سخن عشق نه‌آنست که آید بزبان	۴۱۵
راز عشق	۴۱۷
مذهب عاشق زمذهبها جداست	۴۱۸
عشق رهبر و معلّم حافظ است	۴۱۸
لطف معشوق مولود عشقِ عاشق است	۴۱۹
در ره عشق نشد کس بیقین محرم راز	۴۱۹
امتیاز بشر بعشق است	۴۲۰
آهنگ عشق	۴۲۱
عظمت عشق و مقام عاشق	۴۲۱
عشق باید منزه از هرگونه شائبه‌ای باشد	۴۲۲
باب سوم ـ رموز و مصطلحات دیوان حافظ	**۴۲۳**

موضوع	صفحه
مختصات و مشخصات مکتب حافظ	٤٢٤_٤٢٥
تعیین ارزش رموز و مصطلحات دیوان حافظ	٤٢٦_٤٣٠
مصطلحات مقبول و مردود در اشعار حافظ	**۴۳۰**
الف ـ عناوین و مصطلحات مقبول و محبوب	٤٣٠
ب ـ مصطلحات و کلمات منفور و مردود	٤٣١
نکاتی دربارهٔ بررسی مصطلحات و مفاهیم مقبول و مردود	٤٣١_٤٣٢
۱ـ نمونهٔ کلمات و مصطلحات مورد مخالفت و انتقاد در مشرب حافظ	٤٣٣
۲ـ کلمات و مصطلحات مقبول و محبوب درنظر حافظ	٤٣٣
الف ـ رموز (Symboles) مکتب عرفان عاشقانه	٤٣٣
ب ـ کلمات و مصطلحاتی که در اشعار حافظ با لحن موافق استعمال شده‌اند	٤٣٣
۳ـ کلمات و مصطلحاتی که گاهی بطور عادی و گاهی با لحن عناد و استهزاء استعمال شده‌اند	٤٣٤
٤ـ مصطلحاتی که بالحن‌عناد و استهزاء استعمال‌میشوند	٤٣٤
٥ـ کلمات و مصطلحاتی که مفهوم لغوی و اصطلاحی عادی دارند	٤٣٤
توضیحاتی دربارهٔ مصطلحات و رموز دیوان حافظ	٤٣٤_٤٣٦ (ح)
توضیح دربارهٔ مطالب‌کتاب و ماهیّت مشرب و عقاید حافظ	**۴۳۵-۴۳۸**
۱ـ فهرست نامهای اشخاص	**٤٣٩_٤٥٣**
۲ـ فهرست سلسله‌ها و فرقه‌ها و گروهها و اقوام و قبایل	**٤٥٤_٤٦١**
۳ـ فهرست کتب و مجلات و مقالات	**٤٦٢_٤٦٧**
فهرست کتب بزبانهای خارجه	٤٦٧
٤ـ فهرست اماکن	**٤٦٨_٤٧٥**
تصحیح اغلاط	**٤٧٦_٤٧٨**

بسم الله الرحمن الرحیم

و به نستعین

تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافریست　　　　راهرو گر صد هنر دارد توکل بایدش

پیش از هر مطلبی ذکر این نکته را لازم میداند که تألیف کتاب حاضر نه ناشی از عزم و تصمیم است و نه برای ارضاء هوس تألیف و نگارش و نه زاییدهٔ این اندیشه و تصوّر که با نگارش و نشر آن مکتب حافظ و مشرب وسیع او معرّفی و گامی بزرگ در طریق حافظ‌شناسی برداشته خواهد شد، بلکه فقط مولود تشویق گروهی از دوستان ادیب وفاضل و حاصل تصادفات و توفیقات وفراهم آمدن تدریجی وطبیعی یادداشتهای پراکنده‌ای است که درضمن مطالعهٔ بی‌پیرایهٔ شخصی دربارهٔ حافظ و اشعار و مکتب او گردآوری شده.

شاید گروهی از اهل تحقیق زمینهٔ حافظ شناسی را زمینه‌ای غیر بکر و عرصهٔ مکتب و مشرب اورا عرصه‌ای بپندارند « که خاصان در آن ره فرس رانده‌اند » . نگارنده نمیگوید شهسواران میدان حافظ‌شناسی همگی سپر انداخته‌و«ازتك فرو مانده‌اند» ولی معتقد است که با وجود کارهای انجام شده نه‌تنها در این مضمار عرصهٔ جولان تنگ نیست بلکه حقیقت مشرب این شاعر بزرگ نسبت بشهرت و اهمیّت وی هنوز برای عوام کاملاً ناشناس و برای خواص مبهم و تاریك است .

تحقیقاتی که دربارهٔ حافظ بعمل آمده از حدود شرح دیوان وشرح حال و ذکر کلیّات « کلاسیك» در زمینهٔ اشعار ومشرب ومکتب متجاوز نیست. بخشی بزرگ از این کارها متضمّن تحقیق درجزئیات وتهیّهٔ موادّ است وکار اصلی، که برای شناختن هرشاعر صاحب مکتبی ضرورت دارد یعنی استنباط واستخراج ماهیّت و کیفیّت مشرب و عقاید با روش صحیح علمی ، باید در آینده صورت بگیرد .

از لحاظ تجزیه و تحلیل اشعار نیز تحقیق و تتبع کافی بعمل نیامده است و هنوز مقدّمات و موادّ تجزیهٔ دیوان شاعر را ، که شامل فرهنگ کامل لغات و اصطلاحات و ایهامات و تشبیهات و استعارات و فهرست دقیق مضامین جزئی و کلّی و فهرست مرتّب افکار و عقـاید و تأثرات حافظ از دیگران و برعکس باید باشد ، در دست نداریم . باوجود این درمقام سنجش و مقایسهٔ تتبعات تحلیلی و استقرائی باتحقیقات ترکیبی و استنتاجی که دراین باره بعمل آمده تقدّم باتتبعات و تحقیقات نوع اوّل خواهدبود .

اگر بخواهیم باتمثیلی ارزش تحقیقات انجام‌شده در بارهٔ حافظ وحدود شناسایی مکتب اورا روشن سازیم باید مکتب ومشرب حافظ را بدریای بیکرانی تشبیه بکنیم که بخشی از کرانه‌ها و جزایر و امواج و شوری و شیرینی آب وماهیان و جانوران و گیاهان وسنگهای اعماقش را بطور مجزّا می‌شناسیم ولی از گوهر وماهیّت و ارزش کلّی وترکیبی اجزاء وموقع جغرافیایی و خواص نهانی وطبیعت کلّی آن بیخبریم، یا اینکه آنرا وجود انسانی‌فرض کنیم که بعضی‌از اندامها وخصائص‌جسمانی و برخی از مختصات وعناصر نفسانی وعواطف روحانی این انسان را شناخته‌ایم ولی‌ازشخصیّت کلّی و ارزش وخصیصهٔ اصلی انسانی او آگاهی نداریم و قضاوت ما در بارهٔ او از ظنّ خویشتن وآشناییهای محدود نسبت به‌شادیها و تأثرات وخنده‌ها و گریه‌ها و جزئیات کلمات و گفتارهای او سرچشمه میگیرد .

برای اینکه گمـان نرود ارزش و اهمیّت کارهای محقّقـان در زمینهٔ دیوان حافظ و همچنین در بارهٔ مکتب و شخصیّت او مورد تردید است بـاید توضیح داد که بعضی از این‌تحقیقات در زمینهٔ مربوط وبجای خود ارزش و اعتبار کامل دارد و اگر بحثی هست در بارهٔ این حقیقت است که مجموع آن تحقیقات بعلّت عدم ارتبـاط بین کوشندگان و پویندگان این طریق و عدم پیروی از یك طرح عمیق انتقادی وافی بمقصود و کافی برای پی‌ریزی و تأسیس مبانی حافظ شناسی نبوده است .

برای‌شناختن حافظ و اشعار او بعنوان یك‌شاعر ویك‌دیوان کوششهایی بعمل

آمده ولی اگر حافظ را صاحب مکتب و فلسفه وجهان‌بینی خاص بدانیم راهی دراز در پیش داریم و هنوز مقدمه و الفبای « حافظ شناسی » تألیف و تدوین نشده است.

اکنون بار دیگر تأکید میکنیم که کتاب حاضر نه برای شناسانیدن حافظ تألیف شده و نه از ادّعا و گمان معرّفی مکتب این شاعر مایه گرفته است، بلکه فقط مجموعه‌ای است مشتمل بر یادداشتها و مطالبی که در جستجوی مبانی حافظ شناسی و کشف الفبای کتاب مکتب حافظ فراهم آمده.

معلوم نیست در این جستجو که حاصل آن تقدیم خوانندهٔ صاحب نظر میشود کمترین توفیقی بدست آمده باشد ولی هر گاه درمقام قضاوت نهائی و تشخیص خوانندگان فاضل فقط عنوان « مقدمه بر حافظ شناسی » از روی کمال لطف و اغماض و تسامح نصیب کتاب گردد بزرگترین موفقیّت برای آن بشمار خواهد رفت و از پشیمانی و دو دلی که از روز شروع طبع کتاب همگام نگارنده بوده است خواهد کاست.

درخاتمهٔ این گفتار سپاسگزاری‌ازسرچشمهٔفیّاض عطّارشناسی ومولوی‌شناسی و حافظ شناسی استاد بدیع‌الزمان فروزانفر را که فیض افادات و فوائد افاضاتشان نخستین‌مشوّق و راهنمای نگارنده درمهرورزی بخواجهٔشیراز بوده‌است پس‌ازسالیان دراز وظیفهٔ خود میداند.

***

کتاب حاضر مشتمل برسه باب است با فهرست تفصیلی مطالب ویك دیباچه و یك مقدّمه و چهار فهرست (نامهای اشخاص، فرقه‌ها وگروهها و اقوام و قبایل، کتب و مجلات و مقالات، اماکن).

مباحث باب اوّل شامل تحقیقات فشرده‌ای دربارهٔ ماهیّت فلسفی و اخلاقی و اجتماعی و تجلّیات گوناگون و روشهای مختلف وتطوّر تصوّف و ابتذال آن در دورهٔ مورد بحث و مشخّصات تصوّف عابدانه و عرفان عاشقانه وتصوّف مثبت و منفی و بحثی انتقادی دربارهٔ وجوه اختلاف و اشتراك مشرب حافظ و مشرب ملامتی و قلندری و

بالاخره مختصّات و اصول مکتب رندی است .

بخشهای اول و دوم و چهارم از باب دوم که در حقیقت نمونه و مقدمهٔ تحقیق در رموز و مصطلحات دیوان حافظ بشمار میرود متضمن نکات اصلی و طرح اساسی مشرب عرفانی حافظ و مضامین عارفانهٔ اشعار او و شرح و تحلیل چند مسألهٔ مهم و کلّی درشعر عرفانی فارسی و انعکاس همین مسائل و موضوعها در آثار مولوی است و بعنوان متمّم بخش دوّم از باب دوّم (پیر از نظر خواجهٔ شیراز) و تکملهٔ آن مبحث «تأثر خواجه حافظ از داستان شیخ‌صنعان» بطور جداگانه ومستقل مطرح شده‌است.

باب‌سوّم متضمن‌بحثی‌نسبةً دقیق در بارهٔ انواع مصطلحات و رموز (Symboles) دیوان حافظ و طبقه‌بندی آنها و بررسی استعمالات عنادی و ملامتی و تعیین وتشخیص رموز مکتب عرفان عاشقانهٔ خواجه است .

شاید مطالعهٔ این‌سه‌باب برای آشنایی اجمالی وسطحی بامشرب‌ذوقی وعرفانی شعرای عارف ایران و اصول «عرفان عاشقانه» و مشخّصات ومختصّات مکتب ومشرب حافظ بسنده باشد .

قسمتی از مطالب باب دوّم این کتاب (جام جم، پیر، عشق در دیوان حافظ و تأثر خواجه حافظ از داستان شیخ‌صنعان) بصورت‌سلسلهٔ مقالاتی در دوره‌های مختلف نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز منتشر شده است و بخشهای جام جم و پیر و عشق در دیوان حافظ (باستثنای مطالبی که در کتاب حاضر بدین بخشها افزوده شده) با یك مقدمه بطور جداگانه بسال ۱۳۳٤ شمسی تحت عنوان « جام جم یا تحقیق در دیوان حافظ » انتشار یافته که اکنون دوره‌های مزبور ازنشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات وهمچنین کتاب جام جم بکلّی نایاب است .

***

سپاسگزاری از زحمات دوست گرامی آقای یوسف خادم هاشمی نسب که فهرستهای چهارگانهٔ پایان کتاب بهمّت ایشان استخراج و تنظیم شده است و در تمام

مراحل طبع کتاب همکاری ومراقبت نموده‌اند و قدردانی از محبّت آقای سلیم‌النفس مدیر محترم چاپخانهٔ شفق که تاحدّ امکان از بذل توجّه در امر طبع کتاب و تحمّل وسواس وناسازگاری نگارنده دریغ نورزیده‌اند دینی است که از ادای آن ناگزیر است.

همچنین سپاسگزاری از آقای رمضانی مدیر محترم کتابخانهٔ ابن‌سینا که طبع ونشر این کتاب را ازسرمایهٔ خود تقبّل کرده‌اند وظیفهٔ دیگری است برعهدهٔ نگارنده.

***

باوجود مراقبت و دقّتی که درامر حروفچینی و تصحیح و تطبیق مبذول شده متأسفانه اغلاطی، علاوه براغلاط مذکور درفهرست تصحیحات، درمتن کتاب راه یافته است. خوشبختانه این اغلاط از حدود بی‌سلیقگی درچیدن بعضی کلمات و عدم رعایت شیوهٔ کتابت در بعضی موارد مثل همزه و یاء وجابجا شدن تشدید متجاوز نیست ومطلقا مشکلی برای خوانندهٔ کتاب بوجود نخواهدآورد.

اگرچه نگارنده به محقّر بودن متاع خویش در من یزید دانش و تحقیق و بی‌ارزشی نقد کم عیار خود در نظر صرّافان گوهرشناس اطمینان دارد ولی از آنجا که قبول دولتیان کیمیای این مس تواندشد امیدوار است کار ناتمام او بعنوان گامی در طریق بعیدالمقصد تحقیق دربارهٔ خواجهٔ شیراز وحرفی از کتاب حافظشناسی پذیرفته آید و طالبان و پژوهندگان را سودمند باشد.

کوشش و اخلاص ازبندهٔ ناتوان است وتوفیق و تأیید از خدای توانا وپاك، و مفتاح گنجینهٔ توفیق توکّل است و اعتماد بلطف کارساز.

بجان دوست که غم پرده برشما ندرد　　گر اعتماد برالطاف کارساز کنید

تبریز- غروب روز جمعه بیست ونهم امرداد ماه ۱۳۴٤ هجری شمسی مطابق بیست و دوم ربیع‌الثانی ۱۳۸۵ هجری قمری

منوچهر مرتضوی

مقدمه

شعر هرشاعری بداشتن خصائص ومشخصاتی معروف وازشعر دیگر شاعران ممتاز است . همچنانکه رباعیات خیام بسبب کوتاهی وشیوایی واشتمال بر فلسفهٔ روشنی که مطبوع طبع ومقبول خاطر اغلب مردم است معروف ومشهور شده و فردوسی را افسانه‌های دل‌انگیز حماسی وداستانهای شیرین ایرانی وبلندی‌وسختگی کلام‌ناماور ساخته ونظامیرا داستانهای دلچسب وتوصیفات زیبا وظرافت سبك گفتار برمسند عزت و اشتهار نشانده وغزل سعدی بسبب روانی وسادگی وشیوایی وقوت تأثیر درمجالس خاصه و محافل عامه رایج شده و بالاخره غزلهای مولانا جلال‌الدین بشورانگیزی وجوش بیان در دل اهل وجد وحال راهی کرده است. ناچار شعر خواجهٔ‌شیراز نیز خصائصی دارد و ما دراین مقدمه برآنیم که این خصیصه‌ها را باختصار باز نمائیم . ورود در چنین مباحثی بسبك تذکره‌نویسان آسان است و باذکر يك رديف كلمات کلی وجامع نظیر « بلندی وشیوایی و سختگی و عمق و لطافت و روانی ومصنوعی و ظرافت » شعرهرشاعری‌را، بخصوص اگر از شاعران بزرگی باشد که مسلماً شعرش بی‌بهره از همه یابعض اوصاف مذکوره نیست ، میتوان وصف کرد ولی اگر نخواهیم بمسامحه وتقریب سخن بگوئیم وبذکر کلیاتی دربارهٔ اهمیت شاعر و شعر او قناعت ورزیم کار بدان آسانی نیست . بخصوص اگرمنظور درك وعرض خصائصی باشد که شعر شاعری‌را از شعرهمهٔ شاعران امتیاز بخشیده تاجاییکه باچشم‌پوشی‌از تردیدهای عمدی ومشاجرات قلمی واختلاف‌نظرهای جزئی بزرگترین نقادان ومحققان اورا بزرگترین شاعرغزلسرای ایران دانسته‌اند[1] .

۱ــ مقدمهٔ دیوان حافظ از مرحوم‌قزوینی، ص کب

شعر حافظ جوش بیان وشورانگیزی غزل مولانا جلال‌الدین‌را ندارد . مثل غزلیات دلکش سعدی شیراز ساده وروان وسهل و ممتنع نیست. مانند رباعیات خیام حس بدبینی وحیرت وسر گشتگی فکر بشر را دربرابر راز آفرینش ارضا نمیکند. همچون ترانه‌های باباطاهر سوزناك وبی‌پیرایه نیست و نظیر فسانه‌های کهن شاهنامه وداستانهای نظامی ازسر گذشت اندوهبار رستم وسهراب و قصهٔ عشق کوهکن بیستون و افسانهٔ بزمهای بهرام لبریز نمیباشد ولی بااینهمه از همه مقبولتر است و مشهورتر، تاحدی که هم عروس محفل ذوق وادب است وهم تسخیر کنندهٔ اعتقاد وایمان‌مردم. شعر او را همه میخوانند : عالم و جاهل، عارف وعامی . گروهی عمر عزیز صرف تشریح وتحلیلش میکنند وگروهی از ابهام و ایهامش لذت می‌برند . جمعی تلخی گذشتهٔ معلوم بشیرینی‌می تلخ اشعار او از لوح مذاق می‌زدایند وجمعی نقش آیندهٔ موهوم در آیینهٔ غیب‌نمای گفتارش می‌بینند. پس باید دید آن افسونی که همگان‌را مسحور کرده وآن افیونی که در می شعر خواجه افتاده و حریفان‌را مست و بیهوش ساخته چیست و این مقبولیت و اشتهار ازکجاست . پیش از آنکه باین سؤال پاسخ داده شود دانستن این نکته لازم است که شاعران دو گروهند: گروهی فقط شاعرند و بشعر شناخته میشوند وگروهی دیگر علاوه برشاعری و شعر گفتن دارای فلسفهٔ خاص وصاحب مکتب ومشربند[1]. رودکی وفرخی و منوچهری و انوری و عنصری و خاقانی ازگروه اول وفردوسی‌وسعدی ومولانا وحافظ‌وعطار از گروه دومند .حافظ ازآنهاست که هم مکتب ومشرب‌خاص دارند وهم‌شعر لطیف وسخن بلند ، وسرّعظمت و محبوبیت اوومقبولیت‌واشتهاراشعارش‌درهمین‌است . ازآنجا که دراین مقدمهٔ کوتاه

۱ــ معنی خاص‌مکتب ومشرب مقصوداست‌که برفلسفهٔ خاص ومشرب فکری ومکتب‌معین و مشخص فلسفی وعرفانی وتربیتی وغیره قابل اطلاق است نه‌مفهوم عام‌آن‌که شامل مضامین‌ادبی وافکار وشیوهٔ مخصوص شاعری همهٔ شعرا میشود .

حتی مجال اشاره بمکتب و مشرب فکری حافظ نیست[1] و دربارهٔ شیوهٔ‌سخن وشعر او نیز ذکر همان مختصاتی که سبک‌شناسان دراین‌باره بیان داشته‌اند غیرلازم وبیفایده بنظر میرسد ، ناچار تنها به‌نکاتی که تاحدی تازگی داشته‌باشد اشاره خواهیم کرد و چون بحث‌در بارهٔ‌همهٔ‌این‌نکات از حوصلهٔ این‌مختصر بیرون‌است فهرست‌وار خصوصیات شعر او را باز خواهیم نمود .

شعر حافظ جامع بلندی معنی و عمق تأثر و لطافت مضمون (محاسن معنوی شعر) وظرافت وزیبایی مفردات و کلمات‌واعجاز درترکیب کلام ومصنوعیت‌بی‌تکلف (محاسن لفظی وظاهری شعر) و ابهام وایهام (محاسن لفظی ومعنوی شعر) است ، ولی مشخصات وخصائص اصلی شعر حافظ را دراین موارد میتوان خلاصه کرد :

۱ـ رموز و اصطلاحات خاص ، که بدون آشنایی بآنها درك منظور اصلی‌شاعر و مفهوم حقیقی شعر ممکن نیست . حتی بسیاری از کلمات و اصطلاحات متداول در آثار سایر شعرا در دیوان حافظ مفاهیم اختصاصی و موضوع دارند که درك آنها مفتاح گنجینهٔ اشعار خواجه‌است، مثل : آن، علم‌نظر، باغ‌نظر، نظربازی، نظرباز ، رند، مذهب رندی ، پیر، پیر میفروش، پیرمغان، میخانه، دیرمغان، شراب، امانت، غم، دل، من (کنایه ازنوع انسان)، عشق، جام جم، خرقه، زهد، زاهد و صوفی که بدون وقوف بمعانی این کلمات واصطلاحات‌وآشنایی به‌ارادهٔ ذهنی‌خواجه ازاستعمال

۱ـ از جملهٔ منابع‌بسیار مفید دربارهٔ خصوصیات وممیّزات اشعارحافظ کتاب‌شعرالعجم پروفسور شبلی‌نعمانی (جلد دوم، شرح‌حال‌خواجه، ص ۲۴۶ـ۱۶۵) است که باهمهٔ‌اشتهار کتاب ازنظر ارزش تحقیقات مجهول‌القدر مانده‌است. از مبحث راجع به‌خواجه درجلد دوم‌شعرالعجم بخصوص این فصول قابل‌توجه است : خصوصیات وممیّزات خواجه (ص۱۹۴) ؛ بیان (۱۹۵)؛ اسلوب بدیع یاجدت وبیان شیوا (۲۰۴)؛ واردات‌عشق (۲۱۱)؛ فلسفه (۲۱۸)؛ فلسفهٔ‌اخلاق (۲۲۲)؛ پرده‌دری ازعلما ووعاظ (۲۲۵)؛ مکالمات روزمره و محاوره (۲۳۰)؛ خوش‌آهنگی (۲۳۵)؛ استواری بند وپیوندکلام (۲۳۹)؛ شوخی وظرافت (۲۴۳). برای شناختن مختصات مکتب حافظ و مشرب او رجوع کنید به‌بابهای اول ودوم وسوم بخصوص بابهای اول و سوم از همین کتاب .

آنها دریافتن مفهوم صحیح اشعار زیر ونظائر این اشعار غیرممکن مینماید[1]:

۱- مقصود ازین بحث این نیست که باب اوهام و تصورات وتوهم و تخیل را بگشائیم وحل وشرح ودرك معانی اشعار خواجه را درگرو معانی اختصاصی و مفاهیم ابداعی کلمات و تراکیب واصطلاحات قرار دهیم یا بکلی توجه خواجه را بمعانی معروف و مأنوس کلمات انکار کنیم بلکه منظور نگارنده اینست که، اگرچه استعمال پاره‌ای ازین کلمات نظیر «می» و «شراب» و «پیر» و «صوفی» درمعنی عادی ومعروف درديوان خواجه نادر نیست ، طرز استدراك وکیفیت انتزاع ودخل وتصرف ذهنی خواجه درمعانی معروف کلماترا نباید نادیده گرفت واتفاقاً آنچه که مشرب ومکتب حافظ نامیده میشود وشخصیت فکری وشعری او، از مجموعهٔ همین تصرفات وابداعات واستعمالات خاص و وضع اصطلاحات جدید وارادهٔ مفاهیم بکر ازاصطلاحها وسیر فکر در جهات ابتکاری وتوجه بلوازم خاصی ازمعانی بدست میاید. بطور کلی درعین حالیکه درزمینهٔ کشف معانی وتفسیر اشعار حافظ عنان تفکر را بدست توهم وتخیل سپردن وکوشش برای جعل وتصور مفاهیم بعید ونسبت دادن افکار غریب برای حفظ شخصیت معصوم وافلاکی خواجه نادرست مینماید عدم توجه بمشرب ودیدگاه خاص خواجه وزبان مخصوص ومصطلح او ومحدودساختن دایرهٔ اندیشه بمعانی لغوی کلمات ومفاهیم معمول ومصطلح بین صوفیه از احتیاط بدور و موجب گمراهی است. برای رعایت این نظر بزرگترین مفتاح ، تتبع در دیوان خواجه وآشنایی بالحن کلام ودیدگاه خاص او و پی‌بردن بزبان واصطلاح مخصوص او با مقایسهٔ شواهد و استعمالات مکرر هر کلمه واصطلاح واستفاده از قرائن موجود در دیوان خواجه میباشد . معنی ظاهری واصطلاحی کلمات معلوم است ولی فقط بادرنظر گرفتن ارادهٔ ذهنی گوینده وجهات ومسیر خاص سیر فکری او و مقصودهایی که ازاستخدام واستعمال کلمات دارد کشف منظور و مقصود او ومفهوم حقیقی شعر میسراست . مثلا ازمصطلحات مذکور دربالا، مطالبی که راجع بکلمهٔ «رند» در کتب لغت فارسی مثل برهان قاطع و غیاث اللغات وانندراج و فرهنگ نظام و غیره آمده است فقط ارتباطی سطحی وظاهری بامفهوم آن کلمه در دیوان خواجه دارد و مفهوم آن در زبان فارسی کنونی بهیچوجه ناظر به «رندحافظ» نیست. استعمال این کلمه درباب دوم گلستان شیخ سعدی نیز درست معکوس ونقطهٔ مقابل ومخالف استعمال آن در شعر خواجه است درحالیکه در دیوان حافظ مفهومی بس عالی دارد وبمعنای حقیقت‌بینان زیرك و کاردان وباخبر از راه و رسم منزلها وبیزار از ریا وتقوای دروغین ومستغنی ازاعتنا بنظر مردم و یکرنگان عاشق وعاشقان نظرباز استعمال شده است. همچنین درك مفهوم «امانت» در شعر مشهور حافظ گذشته از مراجعه بتفاسیر قرآن مستلزم توجه بتأویل صوفیه از آیهٔ منظور خواجه حافظ واشعار دیگراو که مشتمل برهمین مضمونند میباشد وعلاوه براین کیفیت ترجمهٔ لطیف وبدیع «اَبَیْنَ» به « نتوانست » را فقط پس از مراجعه به «تلخیص مرصادالعباد شیخ نجم‌الدین رازی» میتوان دریافت. آری اگر فهمیدن شعر*

از بتان **آن** طلب ار حسن شناسی ای دل — کاین کسی گفت که در **علم نظر** بینا بود
جان فدای دهنش باد که در **باغ نظر** — چمن آرای جهان خوشتر ازین غنچه نبست
در **نظربازی** ما بیخبران حیرانند — من چنینم که نمودم دگر ایشان دانند
عاشق و **رند** و **نظربازم** و میگویم فاش — تا بدانی که بچندین هنر آراسته‌ام
فکر خود و رای خود در عالم **رندی** نیست — کفر است در ین **مذهب** خودبینی و خودرائی
دوش از مسجد سوی **میخانه** آمد **پیر ما** — چیست یاران طریقت بعد ازین تدبیر ما
دی **پیر میفروش** که ذکرش بخیر باد — گفتا شراب نوش و غم دل ببر زیاد
گر **پیرمغان** مرشد من شد چه تفاوت — در هیچ سری نیست که سری ز خدا نیست
تا بغایت ره **میخانه** نمیدانستم — ورنه **مستوری** ما تا بچه غایت باشد
صوفی صومعهٔ عالم قدسم لیکن — حالیا **دیر مغانست** حوالتگاهم
زاهد خام که انکار می و جام کند — **پخته** گردد چو نظر برمی **خام** اندازد
شرابی بی‌خمارم بخش یا رب — که با وی هیچ دردسر نباشد
آسمان بار **امانت** نتوانست کشید — قرعهٔ کار بنام **من** دیوانه زدند
چون **غمت** را نتوان یافت مگر در دل شاد — ما بامید غمت خاطر شادی طلبیم
خرابتر ز **دل من غم تو** جای نیافت — که ساخت در دل تنگم قرارگاه نزول
سینهٔ تنگ **من** و بار **غم** او هیهات — مرد این بار گران نیست دل مسکینم
زاهد ار راه به **رندی** نبرد معذورست — **عشق** کاریست که موقوف هدایت باشد

*خواجه و حافظ شناسی را چنانکه گروهی گمان میکنند این پایه و مایه از دانش و کوشش بایسته نبود شعر بلند پایگاه خواجه تا حد اشعاریکه امروزه در صفحات مجلات چاپ میشود فرو می‌افتاد ومنزلت رفیع بزرگترین غزلسرای ایران تا مرحلهٔ شاعران گمنامی چون انسی و طبعی وعاشقی وانیسی وساحری وسالم تنزل می‌یافت وهرکس که کتاب لغتی در دسترس داشت از ابکار افکارش بهره برمیگرفت و هرصاحبذوقی با آموختن مصطلحات رسمی و مکتبی صوفیه و خواندن دوسه کتاب چون اصطلاحات الصوفیهٔ کمال‌الدین عبدالرزاق کاشی ومصطلحات الفتوحات المکیة وتعریفات سیدشریف جرجانی و رسالة‌القشیریه حافظشناس وعالم بحقیقت مشرب ودقایق فکر و سبک خواجه میگشت .

سالهـا دل طلب جامجم از ما میکرد — آنچه خود داشت زبیگانه تمنامیکرد
صوفیــان واستدند از گرو می‌همه‌رخت — دلق ما بود که در خانهٔ خمار بماند

۲ـ ایهام، که بزرگترین‌هنر حافظ ونمك‌دائم اشعاراو وآن‌افیون هوشربایی است که بادهٔ غزل حافظ را چنین مستی‌بخش ودلکش ومردافکن کرده است. آنچه از چند کلمهٔ محدود ومعلوم درقالب‌وزنی‌دلکش دنیایی نامحدود ومبهم بوجودآورده بدانسان که بیکبار خواندن غرق لذت میشویم وهربار دیگر مفهومی دیگر وعالمی دیگردرمی‌یابیم ولذتی‌دیگر احساس میکنیم همین صنعت‌است که کمتر بیتی از اشعار خواجه ازآن خالی است[1].

۳ـ تشبیهات مضمر و غیرمستقیم یا عالی، که بدیعترین هنرهای بیانی حافظ است. دراین‌نوع تشبیهات مضمون بیت بدون‌اینکه ظاهرش دلالت‌برتشبیه کندمتضمن تشبیهی زیبا وعالی است چنانکه درابیات زیر :

گل بررخ رنگین تو تا لطف عرق‌دید — در آتش شوق از غم دل غرق گلابست
شمع‌اگرزان‌لب‌خندان[2] بزبان لافی‌زد — پیش عشاق تو شبها بغرامت برخاست
عکس‌خوی‌برعارضش‌بین‌کافتاب گرم‌رو — درهوای آن‌عرق‌تاهست‌هرروزش‌تب‌است
در چمن باد بهاری زکنار گل و سرو — بهواداری آن عارض و قامت برخاست
پیش رفتار تو پا برنگرفت از خجلت — سرو سرکش که بنازازقدوقامت‌برخاست
شراب خورده‌وخوی کرده‌میروی‌بچمن — که‌عکس‌روی‌توآتش‌درارغوان‌انداخت
ای خونبهای نافهٔ چین خاك راه تو — خورشید سـایه پرور طرف کلاه تو
نرگس کرشمه می‌بردازحدبرون‌خرام — ای من فدای شیوهٔ چشم سیـاه تو
خونم بخورکه هیچ‌ملك باچنان جمال — از دل نیـایدش که نویسد گناه تو
تاب بنفشه میدهد طرهٔ مشکسای تو — پردهٔ غنچه میدرد خندهٔ دلگشای تو

۱ـ رك: مقالهٔ«ایهام یاخصیصهٔ اصلی سبك حافظ» ازنگارنده درنشریهٔ دانشکدهٔادبیات تبریز، شماره‌های دوم وچهارم سال یازدهم‌وشمارهٔ اول سال دوازدهم .

۲ـ نسخه: رخ خندان

در بیت اول تشبیه رخ رنگین‌دوست بگل آتشین و عرق رخسار او بگلاب، در بیت دوم تشبیه لب خندان وسخنگوی معشوق بارخ زیبای او بشمع وزبانه وشعلهٔ آن بوجه شبه افروختگی و مجلس افروزی ، در بیت سوم تشبیه عارض یار بآفتاب گرم‌رو، در بیت چهارم تشبیه عارض وقامت دلدار بگل و سرو . در بیت پنجم تشبیه معشوق بسرو ورفتار او بچمیدن سروچمان، در بیت ششم تشبیه عارض رنگین وخوی کردهٔ دوست بارغوان، در بیت هفتم تشبیه خاك راه دوست بنافهٔ چین و طرف کلاه او بخورشید، در بیت هشتم تشبیه چشم یار بنرگس وشیوهٔ چشم او بکرشمهٔ نرگس، در بیت نهم تشبیه جمال معشوق بجمال ملك وفرشته و در بیت دهم تشبیه طرهٔ تابدار مشکسای دلدار به‌بنفشه ولب او بغنچه وخندهٔ دلگشای او بباز شدن و شکافتن غنچه بانمایش مزیت وتفضیل مشبه برمشبه‌به از مضمون بیت مستفاد است .

٤ــ لحن عنادی واستهزاءآمیز خواجه که بدون توجه بآن درك لطافت وحل بسیاری از اشعار او ممکن نیست. نظیراین ابیات :

راز درون پرده ز رندان مست پرس — کایــن حــال نیست **زاهد عالیمقام** را

ناصحم گفت که جزغم‌چه هنردارد عشق — برو ای **خواجهٔ عاقل** هنری بهتر ازین

ترسم که صرفه‌ای نبرد روز بازخواست — **نــان حلال شیخ** ز **آب حــرام مــا**

امام خواجه که بودش سر نمــاز دراز — بخون دختر رز جامه را قصارت کرد

آنانکه خاکرا بنظر کیمیــا کنند — آیا بود که گوشهٔ چشمی بما کنند

زاهد از کوچهٔ رندان بسلامت بگذر — تا خرابت نکند صحبت **بدنامی چند**

سرخدا که **عارف‌سالك** بکس نگفت — در حیرتم که باده فروش از کجا شنید

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ — تو در طریق‌ادب کوش گو گناه منست

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت — آفرین بــرنظر پاك خطا پوشش باد

صلاح کار کجا و من خراب کجا — ببین تفاوت ره از کجاست تا بکجا

چه نسبتست برندی صلاح و تقوی را — سماع وعظ کجا نغمهٔ رباب کجا[1]

۵ـ یار حافظ نیز چون خود او ظریف و نکته‌دان وشوخ است و پاسخهای او بحافظ مشحون از لطف و نکته :

بلابه گفتمش ای ماهرخ چه باشد اگر — بیك شکر زتو دلخسته ای بیاساید
بخنده گفت که حافظ خدایرا مپسند — که بوسهٔ تو رخ ماه را بیالاید

و : گفتم آه از دل دیوانهٔ حافظ بی‌تو — زیر لب خنده‌زنان گفت که دیوانهٔ کیست

و : گفت خود دادی بما دل حافظا — ما محصل بر کسی نگماشتیم

و : زدست جور تو گفتم زشهر خواهم رفت — بخنده گفت که: حافظ برو، که پای تو بست؟

و : بگفتمش بلبم بوسه‌ای حوالت کن — بخنده گفت کیت بامن این معامله بود

و : دی گله‌ای زطره‌اش کردم و از سر فسوس — گفت که این سیاه کج گوش بمن نمیکند

و : گفتم غم تو دارم گفتا غمت سر آید — گفتم که ماه من شو گفتا اگر بر آید...
تا پایان غزل

اگرچه این قبیل تفننها و نکات را که بیشتر جنبهٔ ابداع مضمون دارد از خصائص سبك حافظ بشمار نتوان آورد ، ولی از آنجا که این تفنن بدیع از صورت تصادف و ندرت خارج شده است و چاشنی ابیات و نمك اشعار خواجه محسوب میشود ذکر آن

۱ـ چنانکه دیده میشود القاب و اوصاف تعظیمی و مدحی در «زاهد عالیمقام» و «امام خواجه» و «عارف سالك» و «خواجهٔ عاقل» و «نان حلال» و «صلاح و تقوی» لبریز از استهزا و عناد است و همین کیفیت در «بدنامی چند» و «آب حرام» و «رندان مست» در جهت معکوس ومخالف وجود دارد. مفهوم صحیح ولطافت مضمون دیگر ابیات را نیز فقط با درنظرداشتن لحن خاص خواجه میتوان دریافت و اشتباهی که در تحصیل مفهوم صحیح بعضی از ابیات خواجه ، مثل « آنانکه خاك را بنظر... » و «سرخدا که عارف سالك...» برای شارحان اشعار خواجه پیش آمده بعلت ناآشنایی باین موضوع بوده است. ذکر این نکته لازم است که در کلام حافظ اگرچه لحن عناد و استهزا غالباً وجود دارد ولی انتقاد صریح و بی‌پرده نیز نایاب نیست :

بروای زاهد خودبین که زچشم من و تو — راز این پرده نهانست و نهان خواهد بود
صوفی نهاد دام و سر حقه بازکرد — بنیاد مکر با فلك حقه باز کرد

در ضمن مختصات غزلسرایی شاعر لازم بود .

۶ـ گوشنوازی کلمات وموسیقی کلام که از رعایت استادانهٔ تناسب و توافق صوتی حروف وهماهنگی کلمات بوجود آمده نظیر این ابیات واغلب اشعار خواجه :

نسیم کوی سعادت بدان نشان که تودانی — گذر بکوی فلان کن بدان زمان که تودانی

و: صبا وقت سحر بوئی ززلف یار می آورد — دل شوریدهٔ ما را ببو در کار می آورد

و: بر آستان جانان گر سر توان نهادن — گلبانگ سربلندی بر آسمان توان زد

و: من از رنگ صلاح آندم بخون دل بشستم دست — که چشم باده پیمایش صلا برهوشیاران زد

و: برخـاك راه یار نهادیم روی خویش — بر روی ما رواست اگر آشنـا رود[۱]

۷ـ اعجاز درانتخاب وترکیب کلمات وایجاد کلام عالی تاجاییکه هر گونه تعویض یاتقدیم وتأخیری مخلّ واقع میشود .

۸ـ استفاده از کلمات غیرفصیح ونامأنوس وثقیل برای خلق کلام فصیح بکمك هماهنگی کلمات و موزونی کلام . مثلا هیچیك از کلمات «عاطر» ، «لطف کردن» ، «معامل» ، «قلب» ، «اندوده» ، «خرج شدن» ، «مستعجل» ، «لایعقل» ، «ستروعفاف» ، «کسمه» ، «مهندس» ، «موسوس» ، «حُکّام» ، «بیحس» ، «مس» و نظائر اینها کلمات مناسبی برای غزل نیستند ولی هنر حافظ را ببینید که با این کلمات چه کرده و چگونه بنیروی ذوق وابداع وطبع اعجازنمای خودازمس کم بها زر عزیز وجودساخته است وازخشونت لطافت وازمجهوری مأنوسی وازثقل و نازیبایی لطف وجمال آفریده ، تاجاییکه امروز بسیاری ازین کلمات چون « خاطر عاطر » و « دولت مستعجل » در گفتار عوام و خواص جاری وشایع است[۲] :

من که باشم که بران خاطر **عاطر** گذرم — **لطفها میکنی** ای خاك درت تاج سرم

۱ـ شیخ سعدی نیز درغزلیات خوداین هنررا بکمال رعایت کرده است. در بارهٔ خوش آهنگی وموسیقی کلام خواجه رجوع شود بشرح مبسوطی که در شعرالعجم شبلی نعمانی ، جلد دوم ص ۲۳۵-۲۳۹ ، آمده است .

۲ـ مقصود این نیست که استعمال اینقبیل کلمات و تعبیرات درادبیات وشعرفارسی از ابداعات حافظ بشمار میرود بلکه منظور ما جلب توجه خوانندهٔ فاضل به کیفیت استعمال هنرمندانهٔ آنها ازطرف خواجه است .

قلب اندودهٔ حافظ بر او **خرج نشد** — کاین **معامل** بهمه عیب‌نهان بینا بود

جز **قلب** تیره هیچ نشد حاصل وهنوز — باطل درین خیال که اکسیر میکنند

راستی خاتم فیروزهٔ بو اسحاقی — خوش درخشید ولی دولت **مستعجل** بود

بس بگشتم که بپرسم سبب درد فراق — مفتی عقل دریـن مسئله **لایعقل** بود

ساکنان حرم **ستر و عفاف** ملکوت — با من راه نشین بادهٔ مستانه زدند

عروس بخت دران حجله باهزاران ناز — شکسته **کسمه** و بربرگ گل گلاب زده

طرب سرای محبت کنون شود معمور — که طاق ابروی یار منش **مهندس** شد

لب از ترشّح می پاك کن برای خدا — که خاطرم بهزاران گنه **موسوس** شد

صحبت **حکّام** ظلمت شب یلداست — نور ز خورشید جوی بو که برآید

چون زر عزیز وجودست نظم من آری — قبول دولتیان کیمیای این **مس** شد

کرشمهٔ تو شرابی بعاشقان پیمود — که علم بیخبر افتاد وعقل **بیحس** شد

۹ـ ایجاد و استعمال وصفها وترکیبهای تازه وبدیع مثل: **مسند فروز دولت**، **چراغ‌افروز چشم**، **رند عالم‌سوز**، **شیرین قلندر**، شراب تلخ‌**صوفی‌سوز**، می **صوفی‌افکن** وجز اینها.

باب اول

مکتب حافظ

بخش اول

کلیاتی دربارهٔ تصوّف

در تحقیق راجع بتصوّف اسلامی باید توجه بتاریخچهٔ تحول آن از قدیم بجدید (تحول زمانی) داشته باشیم و علاوه بر در نظر گرفتن تغییرات و تطوّر تصوّف در طول زمان این تحول را از لحاظ جنبه‌های مختلف فلسفی و اخلاقی و اجتماعی تحلیل و تجزیه بکنیم تا در قضاوت دچار اشتباه نگردیم، زیرا اغلب اشتباهاتی که در بارهٔ تصوف شده و تسامحاتی که در این باره پیش آمده یا مربوط بمخلوط کردن مسائل راجع بتصوف در تمام ادوار یعنی عدم درك تحول عمیق تصوف از اول تا قرن هشتم هجری، یا نادیده گرفتن بعضی از تجلیات و شعب مهم تصوف و یا خلط جنبه‌های مختلف تصوف و عدم تمیز و تجزیهٔ جنبه‌های اخلاقی و اجتماعی و فلسفی آن بوده است. چون بحث تفصیلی و تحقیق انتقادی دربارهٔ این مسائل از حوصلهٔ این کتاب بکلی خارج و محتاج تألیفی مستقل و مفصل است ناچار بذکر نکات مهمی که آگاهی از آنها برای روشن شدن ذهن خواننده نسبت بکلیات موضوع لازم مینماید اکتفا میکنیم.

تصوّف اسلامی درمفهوم خاص آن - یعنی مکتب مشخص و معین تصوف، که هسته و اساس آن هرچه بوده باشد، در دورهٔ اسلامی بوجود آمده و از دورهٔ صدر اسلام ببعد تدریجاً نضج یافته و ازصورت زهد و تعبد انفرادی بصورت مکتبی وسیع با شعب متعدد و رسوم و آداب گوناگون در آمده - بر پایهٔ ابتدائی زهد و عبادت و ناچیز شمردن

دنیا ومافیها و ترک «جهان وهرچه در آنست» استوار است و خوف از خدا و بیم از مکافات گناه رنگی عابدانه ورهبانی باین تصوف می‌بخشد. کم کم افکار و ذوقیات و اندیشه‌ها وفلسفه‌های نوی مثل جویبارهایی دراین درهٔ وسیع فرو میریزد و بتدریج شط عظیم وخروشان واسرار آمیز تصوف بارنگ کامل و وجود پیچیده و بستر وسیع و گسترده‌اش تکوین می‌یابد ودراین سیر وحرکت وتحول وتکامل که مقصدنهائی آن اقیانوس فلسفهٔ عرفان عاشقانه ــ یعنی مکتب عطار ومولوی وحافظ ــ استعناصر اصلی تصوّف از «خوف وتعبد» و «ترک دنیا ورهبانیّة» و «زوال شخصیت فانی واعدام نفس» به «عشق واخلاص» و «مهر ورزی بتمام جهان که آیینهٔ جمال دوست وازاو بلکه خود اوست» و «ناچیز شمردن دنیادرمفهوم توکل وخرسندی و دلبستگی بزخارف دنیوی نداشتن» و «پیشرفت بسوی مقصد نهائی ازالهٔ شخصیت فانی ظاهری و تصوری و نیل بمقام فناء فی‌الله واتحاد باصل» و «تحصیل حاسّهٔ باطن واحراز مقام عالی اشراق و شهود» تغییر ماهیت میدهد وفقر وزهد ساده تبدیل بیك فلسفهٔ عمیق و وسیع میشود ودر حقیقت یکی از شعب وجنبه‌های دین وشریعت بمشربی که باوجود داشتن زی و هیئت‌ظاهری‌اسلامی‌متجاوز ازادیان ومذاهب وفلسفه‌وظرفیت‌محدود ومتناهی آنهاست تبدیل میشود. البته درجریان این تکامل وتوسعه‌وتلطیف، همه عناصر بخصوص عناصر ظاهری تصوف تغییر نمیکنند بلکه هدفها و نتایج و مقصد و مقصود نهائی دیگر گون میشود وعمقی خاص می‌یابد مثلا جنبهٔ «زهد و فقر» اصولا همیشه در تصوف محفوظ است بااین‌تفاوت و فرق که درتصوف عابدانهٔ قدیم نتیجهٔ آن شاید رهبانیت صرف و ترك دنیاست درحالیکه همین زهد وفقر وترك‌دنیا کم کم رنگ معنوی بخود میگیرد ومفهوم «دنیا» و «ترك دنیا» با تأویلی بس دلکش عوض میشود و بجایی میرسد که مولانا میگوید :

مکرها در کسب دنیا باردست — مکرها در ترك دنیا واردست
چیست دنیا ؟ از خدا غافل بُدن — نی قماش و نقره و میزان و زن

البته تجلیات مختلف وجهات اختلاف در مسالك صوفیه و روش مشایخ تصوف همیشه بدین وضوح نیست مثلا شیخ ابواسحق کازرونی وقتیکه هفت مردان ساکن کوه لبنان نماینده‌ای نزد او فرستادند و پیغام دادند که اگر شیخ واقعاً بمرحلهٔ کمال رسیده است نباید مشغول بخلق باشد، پاسخ میدهد که ما درمیان خلق همچنان بحق مشغولیم وهیچ چیز لحظه‌ای ما را از خدا باز نمیدارد و کمال واقعی در طریق همین است . بعلاوه شیخ بعذر وظیفهٔ مبارزه با گبران و کفار متعذر میشود . درست است که این سلیقه وفلسفه نمایندهٔ تحولی بسوی فلسفهٔ مثبت‌است ولی جنبهٔ مثبت آن بسیار خشن وظاهری ودنیوی است (ودرحقیقت بازگشتی از زهد وتعبد منفی بفلسفهٔ مثبت اجتماعی صدراسلام بشمارمیرود) وباروح مثبت‌مشرب عطارها ومولوی‌ها اختلاف دارد. همچنین موضوع کشتن نفس وازالهٔ شخصیت کاذب بشری همواره درتصوف (اعم از صوفیهٔ متقدم ومتأخر) وجود داشته‌است بااین فرق که درنزد صوفیهٔ متقدم حاصل و هدف آن چیزی شبیه مرحلهٔ سلبی ومنفی نیروانای هندی‌است درحالیکه همین موضوع در عرفان عاشقانهٔ حلاج وسپس درمشرب عطار ومولوی وحافظ نتیجه وحاصل مستقیم خدا یابی وبقاءبالله را متضمن‌است وازلطافت فلسفهٔ فلوطین وپیروانش نشان دارد. البته پابپای این تحول منطقی ولازم یعنی سفری که مبدأ آن مکتب حسن بصری ومقصد آن فلسفهٔ مولوی ومشرب حافظ است، مکتب حسن بصری‌ها وابن خفیف‌ها وشیخ ابواسحق کازرونی‌ها نیز همچنان بحیات خود که باروح اسلام موافقتی بیشتر دارد ادامه میدهد ونتیجه این میشود که «تصوف خانقاهی» و«مکتب رندی» یا «تصوف عابدانه ومکتبی» و «عرفان عاشقانه» درمقابل هم قرار میگیرند وبدیهی است که دراین میان جامعهٔ اهل قشر و ظاهرپرستان و عوام جاهل و متعصب با تصوف خانقاهی و عابدانه سازگارتر است و نمیتواند با «عرفان عاشقانه ومکتب عشق عطار و مولوی و حافظ» که ماهیت آن وسعت اندیشه وذوق سلیم ولطف تفکر وعمق نظر وسنّت‌شکنی و مسند براندازی و مخالفت باریاکاری است موافقتی داشته باشد . ولی نه آنچنانست که باخطی فاصل

بتوان این دومکتب مختلف تصوف را از همدیگر جدا کرد زیرا «مکتب رندی یا مکتب عشق» خود از خانقاههای تصوف مکتبی ریشه گرفته وتخم این درخت پربار وتناور در کنج خلوت مشایخی چون بایزیدبسطامی وابوالحسن نوری‌ودرخانقاههای پیران نابغه‌ای مثل شیخ ابوسعید ابوالخیر پرورش یافته و کم کم از مکتب تصوّف خانقاهی دور شده ودیر باشکوه مغان وخرابات مغرا بجای‌خانقاه اختیار وانتخاب کرده است واز تفوه بلکه تظاهر به‌شرمندگی وننگ ازتلبس‌اجباری‌بلباس صوفی و انسلاك در سلك صوفیان صومعه‌دار امتناعی ندارد. همچنین‌مخالفت بین‌امثال‌ابوسعید ابوالخیر وابوالقاسم‌قشیری که هردو صاحب‌خرقه‌وخانقاه‌بودند وتخالف‌بین‌حسین‌بن منصورحلاج و جنید بغدادی، نمایندهٔ ظهور تدریجی عرفان عاشقانه و افکار آتشین ومتموّج ودل‌انگیز تصوف خاص ایرانی و غلبهٔ آن و بالاخره فراهم شدن مقدمات انشعاب دومکتب است و کم کم از همین دوره یا از زمان ابوسعید ابوالخیر است که مکتب عرفان عاشقانه برای ادامهٔ‌سرافرازانهٔ‌حیات‌وظاهرساختن‌ممیزات ومشخصات، اتحاد مقدس و ناگسستنی خود را با شعر فارسی اعلام میکند و دامنهٔ این اتحاد و بستگی تا جایی پیش میرود که دیگر جدا ساختن شعر عرفانی از تصوف عاشقانه و تصور یکی بی‌دیگری ممکن نیست[1].

۱– یکی ازمفیدترین منابع دربارهٔ «شعر عارفانهٔ فارسی» یا «تصوف در شعر» جلد پنجم کتاب شعر العجم شبلی نعمانی است و در اینجا ذکر خلاصه‌ای از مطالب کتاب مزبور را دربارهٔ کلیات این موضوع لازم میدانیم:

«اول ازهمه **سلطان‌ابوسعید ابوالخیر** بود که افکار و خیالات تصوف را در شعر بیان نمود، ... بعد از سلطان ابوسعید، **حکیم سنائی** این‌بوستان‌راآبیاری کرد. او از اول قصیده‌سرا بود ... چون دلش قابل ومستعد بود لذا جمله‌ای را که یکنفر مجذوب باو بطور طنز و طعن گفت دراو تأثیر بخشیده دفعة از دنیا بیزاری جسته ازتمام علائق‌دنیا دست‌کشید وداخل‌دررشتهٔ تصوف گردید و چون قبل ازاین در شعر و ادب وعلم وفضل مقام ارجمندی را حائز بود لذا نه‌فقط **جذبات باکه‌تمام‌مسائل‌تصوف** را هم در رشتهٔ نظم‌کشید (ظاهراً حافظ و اصولا سنائی وعطار ومولوی‌وعراقی همه درغزلیات، فقط‌جذبات‌را برشتهٔ نظم کشیده‌اند. م.م) ... سنائی ‹›

* درسال ۵۲۵ وفات یافته و بعد از او اوحدالدین کرمانی درتصوف مصباح‌الارواح نوشت و در همین زمان **شیخ اوحدی اصفهانی** یکی ازشعرای مبرز متصوفه بوده است... بعد ازحکیم سنائی **خواجه فریدالدین عطار** دائرهٔ این شاعری را نهایت درجه بسط و توسعه داد و از برکت او قصیده ، رباعی ، غزل تمام اقسام‌سخن پر ازتصوف گردید ... مثنویات زیادی‌دارد که معروف‌تر ازهمه منطق‌الطیرمیباشد . مسئلهٔ وحدت‌وجود درحقیقت نشئهٔ بادهٔ تصوف است واین‌نشئه سراپای وجود خواجه (عطار) را فرا گرفته است ، همانطورکه **مغربی** در میان متوسطین و **سحابی** در **میان** متأخرین پیشرو این مذهبند در این دوره هم خواجه عطار بیش ازهمه پرده از روی راز برداشته است .... بعد ازعطار علل و اسباب زیادی برای ترقی شاعری تصوف فراهم شد ... بنیاد تصوف که روی بی‌اعتباری‌وناپایداری دنیاومتاع‌دنیا قرار گرفته دراین‌رستاخیز (رستاخیز حملهٔ مغول) همهٔ آنها درنظرهامجسم گردید و مردم همه‌را باچشم خود مشاهده کردند و معلوم است دلهای قابل ومستعد بیشتر متأثرشده وزیادتر متوجه به‌خدا وعالم‌آخرت گردیدند... ودر نتیجه ازشعرای متصوفه آن‌قدریکه دراین‌زمان پیدا شدند درهیچ زمانی پیدا نشده‌اند. چنانکه **مولانای روم** ، **سعدی** ، **اوحدی** ، **عراقی** تمام آنها ازنتایج همین عوامل واسباب می‌باشند و یك سبب دیگر برای ترقی شاعری تصوف که عمده است اینکه‌تصوف از ابتدا شامل‌مسائل‌اخلاقی بوده است زیرا که اخلاق علاقه وارتباط خاصی باتصوف دارد ودر این‌زمان فن اخلاق نهایت درجه وسعت وبسط پیدا کرده بود. احیاءالعلوم رموز واسرار سربستهٔ این فن را حل نموده در دسترس عموم گذاشته بود. محقق طوسی دراخلاق ناصری اخلاق فلسفی ارسطو را بیان‌نموده و براثر آن درشاعری یك سرمایهٔ مهمی از اخلاق فراهم آمده و تمام آن داخل در قسمت تصوف گردید . درقرن ششم فلسفه بطور عام رواج پیدا نمود ... درمیان مشایخ صوفیه مولانای روم وشیخ محی‌الدین اکبر درفلسفه یدی بسزا داشته‌اند ... بسیاری ازمسائل تصوف طوری است که سرحد آنها مماس با فلسفه میباشد ... غرض در این زمان همانطورکه علم کلام پر است از طبیعیات وفلکیات تصوف هم با مسائل حکمت و فلسفه آمیخته گردیده و بواسطهٔ همین عوامل و اسبابی که گفتیم اشعار تصوف زیاده وسیع ودقیق وعمیق گردید ... دراشعار غزلی **عراقی** افکار و خیالاتی که دقیق باشد نیست بلکه صرف جذبات عاشقانه است ، واکثر مسئلهٔ وحدت وجود را در تماثیل صاف وروشن بیان مینماید. بعد ازعراقی **محمودشبستری** ، **امیرخسرو** ، **حسن** در شاعری تصوف مقام شهرت را حائز گردیدند ، لیکن درکلام حسن وخسرو رنگ مجازبقدری غالب است که باید اشعار آنها را اشعار عشق وعاشقی نامید .... بعد ازاین دوره شعرای متصوفهٔ زیادی پیدا شده که از میان آنها **شاه‌نعمت‌الله** متوفی در سال ۸۹۸ هجری و **مغربی** متوفی در سال ۸۰۹ هجری و **جامی** متوفی درسال۸۹۸ هجری شهرتی‌بسزا دارند . کلام مغربی‌سرتاسر بیان وحدت وجود است وچون تخیل وابداع یا ایجاد وابتکار در آن کمست‌لذا طبیعت ازآن *

تصوف خانقاهی نیز . چنانکه اشاره کردیم ، باگسترش ورواج بیشتری بحیات خود ادامه داد و دراوایل قرن هشتم هجری رواج و گرمی بازار تصوف خانقاهی بمنتهی درجهٔ خود رسید وسفرنامهٔ جهانگرد بزرگ ابن بطوطه که مکرر از زوایاوخانقاهها یاد کرده است شاهد صادق این حقیقت تواند بود . تردیدی نیست که گسترش و پیشرفت ورواج ظاهری کارصوفیان خانقاهی وتأسیس‌شدن‌خانقاههای بیشمار واقبال عامه باین مکتب جدید نه‌تنها باپیشرفت معنوی وترقی ماهیت‌فلسفی واخلاقی‌تصوف هماهنگی نداشت بلکه برعکس ترقی ظاهری باتنزل معنوی همراه بود وهرچه بر وسعت دامنهٔ رسوم و آداب خانقاهی وتشخّص اصحاب خرقه افزوده‌میگشت‌ازحقیقت باطن ومعنویت واصالت فلسفه وهدف تصوف کاسته میشد وهمین تحول وجریان‌است که ما آنرا « ابتذال تصوف » می‌نامیم و انتقاد شدید مولوی و اوحدی از صوفیان خانقاهی ومخالفت شدید و خصومت آشتی ناپذیر حافظ با « صوفی » عکس‌العمل همین ابتذال وتنزل معنویت است. نکتهٔ دیگری که ذکر آن لازم‌مینماید اینست که باوجود اینکه عرفان عاشقانه حریف و رقیب سرسخت عرفان عابدانه بشمار میرفت

---

*کسل شده‌ملالت پیدا میکند (برای شرح کیفیت‌اشعار صوفیانهٔ شاه نعمت‌الله، جامی باصل کتاب «شعرالعجم» رجوع‌شود) ... درمیان‌شعرای متصوفه **خواجه حافظ** زیاده‌ازهمه معروف‌میباشد... بعد ازجامی ، صفویه بروی کار آمده ... چون سلاطین صفوی شیعه بودند شاعری تصوف دفعةً رو بانحطاط نهاد. بعضی شعرا تقلیداً دراین رنگ سخن‌میگفتند. آنها صوفی نبودند ولی عشق داشتند که به‌اسلوب تصوف سخن رانند. **حکیم شفائی** درتصوف مثنوی بانهایت جوش و خروش گفته ... لیکن وقتیکه این خاطره پدید میآیدکه اوهمان شفائی است که مقابل **ذوقی**تقلیدچی میشود آنوقت معلوم میگرددکه دراینجا هم آنچه‌گفته صرف لفاظی ونقالی است . در شاعری تصوف تخیل وفلسفهٔ تنها کافی نیست بلکه روح اصلی آن جذبات میباشد» شعرالعجم، جلدپنجم ص ۱۰۱-۹۲ .

«درقرن ششم اشعار عشق و عاشقی شروع گردید و چون آب وهوای ایران هم‌مناسبت خاصی با رندی و عیاشی دارد لذا احتمال میرفت که بزودی در خمیر مایهٔ آن فساد یا عفونتی روی دهد لیکن تصوف کاری کرد که تاچندین قرن‌درلطافت آن خللی‌راه نیافت واین از اعجاز تصوف است که الفاظیکه برندی وعیاشی اختصاص داشته تماماً ترجمان حقایق واسرار گردیدند ...» شعرالعجم، جلد پنجم صفحهٔ ۱۰۲ .

و شعرعرفانی فارسی (که سنائی وعطار ومولوی و حافظ را درخشانترین چهره‌های آن میتوان شمرد) جلوه گاه اصیل آن محسوب میشد، تصوف خانقاهی و فِرَق و سلسله‌های مختلف آن بخصوص بعد ازقرن‌نهم که مرعوب‌ومجذوب این تجلی‌درخشان عرفان عاشقانه بودند بااستفاده ازمشترك بودن عناوین کلی ومصطلحات مهم وتأویل وتفسیر پذیر بودن زبان مخصوص شعر تمایلی خاص نشان دادند که اشعار عرفانی و شاعران بزرگ عارف را بخود منسوب دارند و انصاف باید داد که اگر صوفیان و اهل خانقاه وپیروان سلسله‌ها ازمنظومه‌ها واشعار عرفانی برای تقویت خود استفاده کردند درمقابل، همین استفاده خواه‌ناخواه بررقّت ولطافت رسوم وآداب وافکار و تعالیم سلسله‌ها افزود.

***

در قضاوت راجع بتصوّف معمولاً ارزشهای مختلف‌فلسفی و اخلاقی واجتماعی آن مخلوط میشود وهمین موضوع موجب اصلی اغلب اشتباهات دراین‌باره است:

اولا: انتقادات نسبت بتصوف (بخصوص انتقادهای زمان ما و این نظر که تصوف وروحیهٔ درویشی ازعوامل تخریب اجتماع وتشویق مردم برهبانیّت وتنبلی و کاهلی است) بیشتر متوجه جنبه‌های اجتماعی آنست نه‌جنبهٔ فلسفی و اخلاقی‌آن.

ثانیا: جنبهٔ فلسفی و ماهیت نظری‌تصوف اصولا بیرون ازحدود اندیشهٔ عوام حتی خواص (جز عدهٔ معدودی که یاخود جرعه‌نوش بزم تصوف بوده یا از موهبت آزاد فکری وژرف‌اندیشی بهره‌ای داشته‌اند) است، وعوام از روی جهل نسبت باین فلسفه وخواص بعلّت عدم غور کامل یابگمـان منافات این‌افکار بادین ومذهب باآن مخالفت‌ورزیده‌اند وگرنه دراصول‌نظری فلسفهٔ‌تصوف چیزی منافی‌باسعادت‌اجتماعی وتکامل انسانی وجود ندارد بلکه برعکس آن صحیح است.

ثالثا: جنبهٔ اخلاقی تصوف که شاید جامع اصول اخلاقی ادیان و مذاهب و مکاتب وشامل اصیلترین ولطیفترین معانی تهذیب نفس وتکامل روحی انسان باشد از

دیدگاه هیچیك ازمکاتب قابل‌انتقاد ومخالفت نیست ؛ ولی توجه باین‌نکته لازم‌است که مخالفت اساسی اهل قشر وشیخ وزاهد باتصوف ، بخصوص باعرفان عاشقانه ، از همین جنبه یعنی اصول اخلاقی تصوف سرچشمه میگیرد اگرچه مخالفان هرگز اعتراف باین‌حقیقت نکرده‌اند. بطور کلی باید در نظر داشت که مخالفت اهل ظاهر با تصوف‌عاشقانه (نه‌تصوّف‌عابدانه که تاحدّی‌موردقبول‌اهل‌ظاهر ودرحقیقت شعبه‌ای از دین وشریعت بوده است) از دو لحاظ بوده است :

نخست مخالفت متعصبین اهل‌قشر که درماهیت فلسفی تصوف و همچنین روش آزادمنشانهٔ صوفیه نوعی تباین بامبانی دین ورسوم سنّت وشریعت تشخیص میدادند.

دوم‌مخالفت‌صاحبان‌مساندومنابروشیخان‌ریاکار که‌رواج‌اصول‌اخلاقی‌تصوف‌را که چیزی جز «اخلاص ومحبت واعتدال و آزادگی وبی‌تعصبی» نبود باعث بیرونقی بازار تزویر و ریا و کسادی متاع ظاهر پرستی و تزلزل ارکان قدرت مطلقهٔ خود میدیدند ولی چون‌نمی‌توانستند حقیقت‌مخالفت‌خودرا ظاهر سازند باتمسك‌بدستاویز نخستین یعنی تباین ماهیت فلسفی تصوف وروش صوفیه باسنّت وشریعت بااهل عرفان خصومت می‌ورزیدند وچنانکه همواره مرسوم ومعمول روزگار بوده‌است برای‌حفظ مقام و موقع خود و جلوگیری از نفوذ و گسترش آن مکتب از حربهٔ تحریك عوام نادان استفاده میکردند.

رابعاً : پس از اشاره باینکه‌انتقادات متأخرین‌دربارهٔ منفی‌بودن‌روش‌تصوف و مضار آن مربوط بآثار و جنبهٔ اجتماعی آنست باید دانست که این قضاوت دربارهٔ جنبهٔ اجتماعی‌تصوف ازمظاهر تصوف مکتبی وروش اهل خانقاه ووضع‌زندگی‌کاهلانه و رفتار ناپخته و گاهی آلودهٔ آنان ، که همواره درسطح جامعه دربرابر چشم مردم بوده‌اند ، ناشی شده‌است ونمونهٔ‌این‌مشرب‌وروش منفی‌و‌بعبارت دیگر تصوف ظاهری وضع مبتذل زندگی درویشان‌سیّاح‌است که حتی‌تاروزگار ما (بخصوص تااوایل‌دورهٔ مشروطیت) تعدادشان کم نبوده است ودرنظرعموم باشتباه مظهر تصوف ونمایندهٔ اهل طریقت بشمار رفته‌اند در حالیکه بهتر است آنانرا اخلاف قلندرانی بدانیم که در

روزگار گذشته در اکناف ممالك اسلامی شهر بشهر و دیار بدیار میگشتند و دربارهٔ وجوه اشتراك واختلاف روش ومشرب آنان باصوفیه درمبحث «حافظ ومشرب‌ملامتی وقلندری» (درهمین کتاب) بحث شده است. البته این درویشان جدید که با وضع و هیئت و عادات گوناگون یعنی گاهی سیّاح و بیقرار و گاهی مقیم و ساکن زاویه و خانقاه وزمانی‌قصیده گویان ومدح‌خوانان (ظاهراً از دورهٔ صفویه‌ببعد این‌شیوه‌شیوع یافته است) و زمانی ساکت و مرموز ظاهرشده‌اند از هرلحاظ شبیه قلندران قدیم (که ظاهراً خود زیّ و هیئت ثابت وآداب وروش واحدی نداشته‌اند) نبوده‌اند بلکه ازنظر دوری ازآداب ورسوم‌وقیود ووضع پریشان‌وهیئت‌غریب وسیاحت‌وجهانگردی یادآور قلندران قدیم میباشند.

بطور کلّی داوری عموم باتوجه بوضع کسانی بوده که ازصوفیگری لباس و خانقاه آنرا داشتند نه فلسفه ومفهوم آنرا، و بعبارت دیگر قضاوتهای خرده گیرانه وانتقادآمیز دربارهٔ تصوف ومتصوفه حاکی ازعدم اطلاع وناآگاهی ازتصوف‌عاشقانه وماهیّت واصول وفلسفهٔ آن است و در مورد تصوف خانقاهی نیز این‌قبیل انتقادات غالباً ناشی از توجه بظاهر و رسوم و رفتار صوفی‌نمایان یا بقول هجویری مستصوفه[۱] است نه‌حقیقت‌تصوف. درهرحال‌باید اذعان کرد که دراصول‌تصوف‌خانقاهی‌جنبه‌های منفی کم نیست وذکراین‌نکته لازم‌مینماید که اصولا یکی ازعلل گسترش‌دامنهٔ‌تصوف موجبات تاریخی وسیاسی واجتماعی بوده که بالطبع ایجاب اینگونه افکار و مشرب منفی را میکرده است، زیرادرتحت شرایط نامساعد ودرمحیط آشفتهٔ آن روزگاران فلسفهٔ مثبت جزرنج وناکامی وحرمان حاصلی نداشت.

ابتذال تصوف

مقصود از ورود دراین‌بحث‌روشن‌ساختن کیفیت«تحول‌تصوف‌مکتبی‌یاخانقاهی» وتحقیق دراین مسأله است که این تحول ازلحاظ پوست‌ومغزوظاهر وباطن باتضادّی

۱ـ کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی ص۳۱.

بارز همراه بوده و بموازات وسعت‌یافتن دامنهٔ ظاهری تصوف و بوجود آمدن رسوم و آداب و تشریفات گوناگون وجالب و خانقاههای بیشمار واقبال عامه بصوفیان و تصوف جریانی معکوس درجهت انحطاط معنوی وتنزّل اخلاقی وجود داشته، ودرحقیقت سرّ مخالفت حافظ وعارفان عاشق باصوفیه درهمین نکته نهفته است[1]:

۱- در مقدمهٔ این مقال شایسته است قول ابوالحسن علی بن احمدبن سهل البوشنجی ازجوانمردان خراسان را که بسال ۳۴۸ در گذشته است ، وشامل گویاترین ورساترین انتقادها ازصوفی نمایان وحاکی ازاینست که ابتذال وفساد از قرن سوم وچهارم درتصوف راه یافته‌بود، ذکر کنیم: «ابوالحسن فوشنجی گوید: التصوف‌الیوم اسم بلاحقیقة وقد کان من‌قبل حقیقة بلا اسم (تصوف امروز نامیست بی‌حقیقت وپیش ازین حقیقتی بودبی‌نام) یعنی: اندر وقت‌صحابه‌وسلف‌این‌اسم‌نبود ومعنی اندرهر کسی

۱- رك : کتاب **تحقیق در بارهٔ دورهٔ ایلخانان‌ایران** ازنگارنده، ص ۱۰۲-۹۸، مبحث «ابتذال تصوف در دورهٔ ایلخانان». این انحطاط معنوی وتنزل اخلاقی که ظاهراً ازآغاز دورهٔ ایلخانان مغول بعلت بوجودآمدن موجبات اجتماعی وسیاسی خاص شدت وسرعت بیشتری‌یافته است دردوران سلطنت صفویه به‌نقطهٔ اوج خود میرسدویکباره رسوم‌ظاهری وعقایدخرافی‌ودواعی نفس‌پرستی و کسب‌حظوظ دنیوی وتوفیقات‌مادی درکسوت اطاعت‌کورکورانه از مرشد کامل و صوفی بزرگ برآثار وبقایای معنویت تصوف غلبه‌می‌یابد وعنوان «صوفی» و «درویش» که برای بدست آوردن آن احراز شرایط معنوی واخلاقی وسلوك ومجاهدت بایسته بود در ردیف‌القاب دیوانی وعناوین دولتی قرار میگیرد ومقام بلند مرشدی و پیشوایی اهل تصوف که در روزگار گذشته مرهون کشش آسمانی و کوششها و مجاهدات فراوان بود بصورت موروثی درمیآید و با مقاصد سیاسی ارتباط می‌یابد ودیری نمی‌پاید که بازوال دولت صفویان وانحلال دستگاه صوفیان عنوان «درویش» درنظر مردم به‌تن‌پروران خانه‌بدوش وبی‌هنران گدا طبع وکاهلان شکم‌پرست اختصاص می‌یابد .

برای آگاهی از ادامهٔ تنزل اخلاقی ومعنوی صوفیان و ابتذال تصوف در سدهٔ یازدهم رجوع کنید بکتاب «**کسر اصنام الجاهلیه** لصدرالدین محمدبن‌ابراهیم‌بن‌یحیی‌القوامی‌الشیرازی، فی‌الردعلی متصوفةزمانه» ازانتشارات‌دانشکدهٔ علوم معقول ومنقول(۱۳۴۰ هش)ومقدمهٔدانشمند محترم‌آقای محمدتقی دانش‌پژوه برهمین کتاب .

موجود بود اکنون اسم هست ومعنی نی، پیش ازین معاملت معروف بود ودعوی مجهول اکنون دعوی معروف شد ومعاملت مجهول» کشف المحجوب بتصحیح و تحشیهٔ قویم، ص ۳۷

۲ـ در بارهٔ فرق تصوف حقیقی ودروغی در کشف المحجوب (ذیل باب التصوف) چنین آمده است: «الصفاء ولایة لها آیة و روایة والتصوف حکایة للصفاء بلاشکایة. پس صفا معنی متلالیست وظاهر تصوف حکایت از آن معنی، واهل آن اندرین درجه برسه قسم است: یکی صوفی ودیگر متصوف وسدیگر مستصوف. صوفی آن بود که از خود فانی بود وبحق باقی، ازقبضهٔ طبائع رسته وبحقیقت حقائق پیوسته، و متصوف آنکه بمجاهدت این درجه را میطلبد واندر طلب خود را برمعاملت ایشان درست همی کند ومستصوف آنکه از برای مال وجاه و حظّ دنیا خود را مانند ایشان کرده باشد و ازین هردو وازهیچ معنی خبر ندارد، تاحدی که گفته اند: المستصوف عندالصوفیة کالذباب [وعندغیرهم کالذئاب]، مستصوف بنزدیك صوفی ازحقیری چون مگس بود... وبنزدیك دیگران چون گرگ پرفساد که همه همتش دریدن ولختی مردار خوردن باشد. پس صوفی صاحب وصول بود ومتصوف صاحب اصول [ومستصوف صاحب فصول]. آنرا که نصیب وصل آمد بیافتن مقصود ورسیدن بمراد ازمراد بی مراد شود وازمقصود بی مقصود و آنرا که نصیب اصل آمد براحوال طریقت متمکن شد واندر لطائف آن ساکن ومستحکم گشت. وآنرا که نصیب فصول آمد از جمله باز ماند و بردرگاه رسم فرونشست و برسم از معنی محجوب شد وبحجاب از وصل واصل بازماند» ص ۳۲ـ۳۱ (بتصحیح وتحشیهٔ قویم).

نیز دربارهٔ کسانیکه فقط بسائقهٔ رعونت نفس بتصوف گرائیده اند شرح مفیدی از صفحهٔ ۳۹ تا ٤۱ کشف المحجوب (چاپ قویم) آمده که چنانکه گفته شد کاشف علت خصومت وعناد حافظ باصوفی نمایان است[۱].

۱ـ درکتاب طرائق الحقائق، تألیف محمد معصوم شیرازی «معصومعلیشاه» (با تصحیح محمدجعفر محجوب، چاپ تهران ۱۳۳۹) ج اول ص ۱۶۹ـ۱۵۸، در مبحث «فی ذکر من تشبه هذا القوم ولیس منهم وتمیز المحق عن المبطل» مطالبی آمده که مربوط بهمین موضوع یعنی «ابتذال تصوف» است وازلحاظ احتواء برمدارك ومنابع این مسأله رجوع بدان خالی ازفایده *

۳- یکی از نکات قابل توجه که از تعاریف مختلف تصوف استنباط میشود اینست که گویا برخی ازاین تعریفها متضمن تعریضی دربارهٔ خودصوفیه است، وتعریفهایی که در آنها تصوف دوری از ریا و کینه وتظاهر ورعونت ونامجویی و ترك تکلف و رسوم وترك حظّ نفس وغیره خوانده شده درحقیقت نقدحال صوفیان ریاکار واشارتی بریاکاری وتکبر وخودپسندی ونفس‌پرستی وتکلفات وقیود آنان میباشد.

٤- برای روشن شدن کیفیت انحطاط معنوی تصوف ذکر این نکته لازم مینماید که بسیاری از رسوم تصوف در بدو ابداع در حکم وسائل و تدابیری برای تأمین اصول معنوی تصوف بود ولی بتدریج صوفیان چنان مستغرق رسوم و ظواهر

---

* نیست . دراین فصل مؤلف کتاب دربارهٔ ما نحن‌فیه یعنی حقه‌بازی وریاکاری مشایخ مسندنشین ومدعیان کذاب تصوف شواهد ومؤیداتی ازاین منابع نقل کرده است : صاحب‌مجالس‌المؤمنین، حافظ شیرازی «لسان‌الغیب» ، رکن‌صاین ، ابوالحسن علی‌بن احمدسهل ، سعدی شیرازی، امام بحق امیرالمؤمنین ، مولانا شیخ حسین خوارزمی ، شیخ‌محمود غجدوانی ، محمدبن ابی‌جمهور احسائی ، شیخ‌محمودشبستری ، محمدبن یحیی‌بن علی‌الجیلانی اللاهیجی النوربخشی ، مولانا جلال‌الدین ، شیخ ابوعبدالله خفیف در ترجمهٔ ابومحمد خفاف و جای دیگر ، سهل‌بن‌عبدالله ، عبدالله حضرمی ، محمدبن علی‌ترمدی ، حمدون‌قصار ، جامی درنفحات ، عوارف سهروردی ، بستان‌السیاحهٔ‌شروانی . تبرکاً این ابیاترا از مولوی ، که درطرائق آمده است، نقل میکنیم :

جمله عالم زین سبب گمراه شد   کم کسی ز ابدال حق آگاه شد
همسری بـا انبیا برداشتنـد   اولیـا را همچو خود پنداشتند
گفته اینک‌مـا بشرایشان بشر   ماو ایشان بستهٔ خوابیـم و خور «دفتراول»
ورنه این زاغان دغل افروختند   بـانگ بـازان سپید آموختند
بانگ هدهد گر بیاموزد قطـا   راز هدهد کو و پیغام سبا «دفترچهارم»
صاف خواهی‌جبه بشکاف ای پسر   تا ازآن صفوت برآری زود سر
هست صوفی‌آنکه شد صفوت طلب   نه لباس صوف و خیـاطی و دب
صوفئی گشتـه به پیش این لئام   الخیاطه و اللواطه والسلام «دفترچهارم»
همچو آن خامان با طبل و علم   که الغ خانیم در فقر و عدم
لاف شیخی در جهـان انداخته   خویشتن را بـایزیدی ساخته
هم زخود سالك شده واصل شده   محفلی وا کـرده در دعوتکده «دفترششم»

ومفتون خرقه وخانقاه وتشریفات و آداب ظاهری شدند و به‌نیرنگ نفس حیله گر فریفته گشتند که ازوسائل ووسائط ترك قیود واجتناب از تکلّف وتظاهر، مکتبی رنگین با رسوم‌وآداب گوناگون وتکلفات متنوع بوجود آمد ؛ مثلا بزرگان پیشین تصوف را مقصود از لبس مرقعه وجامهٔ خشن‌پوشیدن‌این بود که رعونت نفس‌را بااین‌تحقیر واستخفاف بشکنند ولی بمرور زمان گروهی ازصوفیان برای ارضاء رعونت نفس و کسب نوعی حظوظ نفسانی‌وخودنمایی‌وتحصیل‌قبول عامه ازاین‌رسم‌استقبال کردند[1].

۱ـ رك : کشف‌المحجوب، باب مرقعه‌داشتن . هجویری گوید: «... وگروهی دیگر را کسل طبع ورعونت نفس وطلب ریاست بی‌آلت ومراد تصدر بی‌فضل و جستن تخصیص بی‌علم راه نماید بافعال ایشان و **پندارد که جزاین کار ظاهرهیچ کار دیگر نیست** قصد صحبت ایشان کنند وایشان بخلق وکرم وی را مداهنت همی کنند وبحکم مسامحت‌باوی‌زندگانی میگزارند‌ازآنچه اندر دلهاشان ازحدیث حق‌هیچ‌چیز نباشد وبر تنهاشان ازمجاهدت طلب طریقت هیچ‌نه‌وخواهند تاخلق مرایشان را حرمت‌دارند چنانکه محققان را وازایشان‌بشکوهندچنانکه ازخواص‌خداوند عزوجل و **بصحبت وتعلق بدیشان آن خواهندکه آفات خود را در صلاح ایشان پنهان‌کنند و جامهٔ ایشان اندر پوشند وآن جامه‌های بی‌معاملات برکذب ایشان میخروشند ، آن ثوب زور باشد ولباس غرور** . و **اندرین زمانه این‌گروه بیشترند** ، این‌کار بخرقه نیست بحرقه است ، اگر کسی باطریقت‌آشنا بود ورا قباء چون عباء بود وگر کسی‌بیگانه‌بود مرقعهٔ وی رقعهٔ ادبار بود ومنشور شقاوت یوم‌النشور ، چنانکه آن پیر بزرگ را گفتند: لم لاتلبس‌المرقعه؟ **قال من** النفاق ان تلبس لباس‌الفتیان ولاتدخل فی‌حمل اثقال‌الفتوة (چرا مرقعه نپوشی؟ گفت: از نفاق بود که لباس جوانمردان بپوشی واندر تحت ثقل معاملت جوانمردی درنیایی)» کشف‌المحجوب، بتصحیح وتحشیه قویم ص٤٠-٣٩ .

ایضاً این‌حکایت در همین زمینه قابل‌ذکر است: «وقتی در خدمت شیخ خود میرفتم اندر دیار **آذربایگان**، مرقعه‌داری دوسه دیدم که برسر خرمن‌گندم ایستاده بودند و دامنهای مرقعه پیش‌کرده تامرد برزگر گندم درآن افکند، شیخ بدان التفات کرد و برخواند « اولئك‌الذین اشتروا‌الضلالة بالهدی فما ربحت تجارتهم وما کانوا مهتدین » گفتیم ایها الشیخ ! ایشان بچه بیحرمتی بدان بلا مبتلا و برسر خلائق فضیحت شدند ؟ گفت‌که **پیران ایشان را حرص مرید جمع‌کردن بودست وایشانرا حرص دنیا جمع‌کردنست**» کشف‌المحجوب چاپ قویم، ص٤٧ .

نیز این قضاوت صریح دربارهٔ تصوف دروغین آمده است : «اگر کسی‌مرلباس اولیاءرا آلت جمع دنیا وپوشش آفت خود سازد مراهل آنرا بدان زیانی بیشتر ندارد» کشف ص٤٧ .

۵- «نیکو گفته است شیخ‌المشایخ **یحیی بن معاذالرازی** : اجتنب صحبة ثلاثة اصناف من‌الناس : العلماء الغافلین والفقراء المداهنین والمتصوفة الجاهلین ... اما متصوفهٔ جاهل آن بود که صحبت پیری نکرده باشد واز بزرگی ادب نیافته و گوشمال زمانه نچشیده و به‌نابینایی کبودی اندر پوشیده باشد وخود را درمیان ایشان انداخته ودر بیحرمتی طریق انبساطی می‌سپرد اندر صحبت ایشان...» کشف‌المحجوب، بتصحیح وتحشیهٔ ژوکوفسکی ص ۱۸ .

۶- از یك اصل بزرگ ومستحسن تصوف ودرویشی یعنی «فقر واستغنا وترك ماسوی‌الله وبی‌اعتنایی بدنیا وخلق» بمرور ایام نابخشودنی‌ترین عیب و بزرگترین آفت طریقت یعنی «غرور ورعونت وخودبینی وخودپسندی» بوجود آمد، وشگفت‌آور است که نه‌تنها صوفی‌نمایان ناگزیر بودند بی‌آنکه مرد معاملات معنوی و سلوك واقعی باشند برای بهره‌مندی از مزایای مادّی و معنوی اهل طریقت و کسب احترام و جلب‌توجه‌واقبال عامه، که تنها هدف ومقصودشان ازاختیار نام وجامهٔ تصوّف‌محسوب میشد، تظاهر به‌تعهد رسوم و آداب‌طریقت کنند وریاپیشه‌سازند بلکه بسیاری‌ازبزرگان ومشایخ تصوف نیز ازفتنهٔ غرور وآفت خودبینی و خودپسندی در امان نمانده‌اند. بی‌تردید یکی از علل مهم بلکه مهمترین علت مخالفت حافظ باصوفیان همین‌موضوع یعنی ظهور «ریا» و «غرور» دربین صوفیه است وباتوجه باینکه درنظر خواجه شیراز رستگاری واقعی و سعادت معنوی و معرفت حقیقی براساس دو رکن «اخلاص» و «شکسته دلی وفروتنی» استوار است مخالفت وخصومت او با اهل «ریا» و «غرور» کاملا طبیعی است .

۷- مطالبی که **ابن بطوطه** جهانگرد بزرگ راجع به‌زوایا وخانقاههای‌بیشمار در اکناف ممالك اسلامی ودرویشان وصوفیان وعزت واحترام مشاهد ومقابرمشایخ واولیا ذکر کرده است بخوبی توسعهٔ ظاهری تصوف خانقاهی و ابتذال آنرا نشان میدهد وطبعاً دو احساس موافق و مخالف نسبت به‌تصوف در آندوره که تقریباً عصر

حافظ محسوب میشود (ابتدای مسافرت ابن بطوطه بسال ۷۲۵ هجری بوده است) بوجود میآورد: از یك طرف کثرت و رونق خانقاهها وزوایا ورباطات که بهر حال وسیلهٔ رفاه گروه کثیری از مسافران و رهگذران و حاکی ازتوجه اجتماعی بصوفیه و نمایندهٔ نوعی گرایش عمومی بمشرب اهل صفاوطریقت وبوجودآمدن بی‌تعصبی و وسعت نظر (ولو خیلی سطحی وظاهری) بوده موجب خوش‌بینی است، ولی ازطرف‌دیگر همین اقبال عوام کالانعام و تن‌پروران نفس‌پرست و بیخبر از حقیقت تصوف که تنها برای استفاده از خوان گستردهٔ خانقاهها و استتار تنبلی و بیکاری و ولگردی و بیعاری وراحت‌طلبی و نفس‌پرستی و کسب حظوظ نفسانی در حجاب تمایل بطریقت هوادار اهل خانقاه ومرید دستگاه مشایخ می‌شدند طبعاً از دیدگاه حقیقت و معنی سزاوار بدبینی و خرده گیری میباشد و ضمناً توجه باید داشت که همین اقبال عامه بتصوف و رونق ظاهری کار اهل خرقه وخانقاه‌ومخلوط‌شدن گروه کثیری‌صوفی‌نما باصوفیان واقعی وغلبهٔ تصوف کاذب بر طریقت حقیقی خواه ناخواه یکی ازعلل تنزل وانحطاط معنوی طریقت وعدم امکان تشخیص صوفی مخلص از صوفی‌نمای‌مرائی ودرنتیجه‌پیدا شدن حس بدبینی و نظر انتقاد ازطرف عارفان واقعی مانند حافظ دربارهٔ «صوفیان» بوده است.

نگارنده در نظرداشت بذکر مواردی از سفرنامهٔ ابن بطوطه که مناسب مقام یعنی مؤید گسترش دامنهٔ تصوف در قرن هشتم هجری و رونق ظاهری خانقاهها و گرمی بازار صوفیان[1] است اکتفا ورزد ولی شایسته‌تر آن می‌بیند که برای تتمیم فائده واستفادهٔ بیشترخوانندگان مطالب واشارات راجع‌بتصوف‌را از این منبع مفید استخراج وباجمال ذکر نماید:

۱ــ ایضاً برای این مطلب رجوع کنید بکتاب «**تحقیق دربارهٔ دورهٔ ایلخانان ایران**» تألیف نگارنده، بخش «تصوف دردورهٔ ایلخانان» ص ۱۳۰-۸۹.

فهرست مطالب راجع بتصوف درسفرنامهٔ ابن بطوطه

۱ـ مکاشفه وکرامت امام عالم متقی خلیفه و پیش‌بینی شیخ برهان‌الدین اعرج در بارهٔ ابن‌بطوطه و شیخ یاقوت حبشی شاگرد ابوالعباس‌مرسی از بزرگان‌رجال‌الله و ابوالحسن شاذلی مؤسس فرقهٔ شاذلیه از پیشوایان متصوفه وکرامات ابوالحسن شاذلی «ترجمهٔ‌محمد علی موحد، ص۱۵ـ۱٤» . اصطلاح «ترفیق» (مراقبه) صوفیان «ص۱٤» .

۲ـ خانقاه شیخ‌جمال‌الدین ساوه‌ای پیشوای گروه معروف قلندریان در دمیاط «ص ۲۲» .

۳ـ سبب ریش‌وابروان‌تراشیدن قلندریان به‌پیروی از شیخ جمال‌الدین «ص ۲۳ـ۲۲» .

٤ـ خانقاه بیبرسیه که بدست بیبرس ششنگیر یعنی چاشنی گیر ساخته شد و خانقاه سعیدالسعداء که بانی آن سلطان صلاح‌الدین ایوبی بود[1] «ص ۱۰۰» .

۵ـ شیخ‌شهاب‌الدین‌قلندر و رسم ریش و ابرو تراشیدن قلندران «ص۱٦۱» .

٦ـ وزیر احمدبن ایاس معروف بخواجه‌جهان که همت خود را وقف‌ساختن زاویه‌ها و خانقاهها میکرد[2] «ص۱۷۱ـ۱۷۰» .

۷ـ رقص‌وسماع‌دراویش احمدیه یادرویشان‌آتشخوار در رواق«ص۱۷٤ـ۱۷۳».

۸ـ خانقاه عبادان (آبادان) ودرویشان‌آن‌خانقاه «ص۱۸۰ـ۱۷۹» .

۹ـ زاویه ودراویش تستر (شوشتر) «ص ۱۸۲» .

۱ـ وجود خانقاههای متعدد در مصر وشام مکمل توسعهٔ دامنهٔ تصوف وکثرت و رونق خانقاهها وگردان شدن کار صوفیان در دورهٔ مغول وقلمرو ایلخانان ایران است . رك : کتاب تحقیق دربارهٔ دورهٔ ایلخانان ایران ، بخش «تصوف دردورهٔ ایلخانان» .

۲ـ چنانکه می‌بینیم درشبه قارهٔ هند نیز نظیر ممالك ایلخانی ومصر وشام بازارصوفیه واهل خانقاه‌گرم بوده است وبه‌یك اعتبار میتوان قرن هفتم وهشتم (بخصوص قرن هشتم) را در ممالك اسلامی «دورهٔ رواج ورونق ظاهری تصوف» نامید .

۱۰ـ **زاویه‌های ایذه** وشیخ الشیوخ آن شهر که نظارت همهٔ زاویه‌ها را برعهده داشت ومحترم بودن شیخ مزبور ودرویشانی که همراه ابن‌بطوطه بودند « ص۱۸٤ » .

۱۱ـ **اتابك احمد** از اتابکان لرستان در قلمرو حکومت خود **چهارصد وشصت خانقاه** آباد کرده‌بود وازاین‌تعداد **چهل وچهارتا** درشهر ایذه بود ، واین اتابك یك‌سوم مالیات قلمرو خود را بمصرف **زوایا** ومدارس میرساند « ص۱۸۵ » .

۱۲ـ **زاویهٔ** منسوب به **شیخ‌علی‌بن‌سهل** که شاگرد **جنید بغدادی** بوده‌است. ابن بطوطه میگوید : «این زاویه مورد احترام و زیارتگاه مردم اصفهان و درآن برای مسافرین غذا داده میشود و گرمابه‌ای عالی مفروش برخام دارد که دیوارهایش از کاشی است . این حمام وقف است واز مراجعه کنندگان پولی مطالبه نمیشود . شیخ این زاویه عابد پرهیزگار **قطب‌الدین حسین** پسر **شیخ ولی‌الله شمس‌الدین‌محمدبن‌محمودبن علی‌معروف‌برجاء** بود ...» ص۱۹۱ .

۱۳ـ خرقه گرفتن **ابن‌بطوطه** از **شیخ‌قطب‌الدین حسین‌اصفهانی** و سلسلهٔ مشایخ شیخ‌قطب‌الدین. شیخ اصفهانی جبهٔ سفید هرزمیخی (هزارمیخ) خود را برابن‌بطوطه می‌پوشاند ودرچهارده جمادی‌الاخری سال ۷۲۷ طاقیهٔ خود را (نوعی از کلاه بلند و تاجدار) باو میدهد « ص۱۹۲ » .

۱٤ـ **زاویهٔ‌کلیل** (شهری‌درفاصلهٔ‌سه‌روز ازاصفهان‌بسوی‌شیراز) از**خواجه‌کافی** و **زاویهٔ قریهٔ صوما** (درفاصلهٔ دو روز از کلیل‌بسوی‌شیراز)ازهمان‌خواجه‌کافی«ص۱۹۳»[1] .

۱ـ «خانقاه» و «زاویه» و «رباط» و «مدرسه» در کتب تاریخ وسفرنامه‌ها وتذکره‌ها و غیره دارای مفهوم عام «اقامتگاه موقت مسافران وفقرا ومحل استراحت وبیتوتهٔ غربا ودرویشان سیاح» است وچنانکه ازهمین سفرنامهٔ ابن‌بطوطه برمیآید دراغلب این زوایا و رباطات ومدارس وخانقاهها وسائل پذیرایی از واردین آماده بوده وگروهی خادم مأمور پذیرایی بوده‌اند وبعضی از این زوایا ومدارس وخانقاهها دارای شیخ وامام مخصوص نیز بوده است. استعمال«رباط»در این مفهوم‌عادی‌وساده است ولی‌استعمال‌خانقاه وزاویه‌وهمچنین‌مدرسه درمفهوم‌رباطات‌بین‌المنازل ومنزلگاههای مخصوص‌مسافران وفقرا وغربا ودرویشان‌ازباب‌تعمیم‌است زیرا این کلمات‌معمولا*

۱۵ــ زیارت ابن بطوطه شیخ مجدالدین شیرازی (شیخ قاضی امام مجدالدین اسمعیل پسر محمد خداداد که قطب اولیا و یگانهٔ روزگار و صاحب کرامات بوده است) را « ص ۱۹۵ » .

---

*دارای مفاهیم اصطلاحی (مثل خانقاه که غالباً بمقر ومجتمع مخصوص صوفیان ودرویشان اطلاق شود) یا اصطلاحی ولغوی (مثل مدرسه) خاصی میباشند. البته خانقاه یاخانگاه (خوانگاه؟) نیز ظاهراً دراصل مفهوم مضیف وخوردنگاه ومحل پذیرایی از درویشان سیاح ومسافران وغربا و فقرا را دارد ودرحقیقت در این‌مورد اختصاص‌یافتن خانقاه بصوفیان مقیم (گاهی دراین‌مفهوم بکار رفته) ازباب تخصیص است. چون بحث دربارهٔ خانقاه وزاویه وموارد استعمال آن‌ازموضوع وحوصلهٔ این مقال بیرونست فقط اشاره‌میکنیم که درسفرنامهٔ ابن‌بطوطه **خانقاه** و **زاویه** اختصاص بسالکان‌طریقت وصوفیان ندارد و **مدرسه** نیز مختص تدریس‌وتعلیم‌نیست بلکه از **زوایا ومدارس** غالباً درفواصل بین‌المنازل یابصورت وابسته‌بمشاهد ومزارات‌یاد شده‌است ومعمولا زاویه‌ومدرسه، هم اقامتگاه موقت درویشان وزائران ومسافران وهم گاهی مجتمع فقها وقضات درایام مخصوص مثل شبهای جمعه واعیاد وغیره است (رك **ابن بطوطه**، ص۲۰۴ مبحث «مشاهد و مزارات‌شیراز» وص ۲۰۵ مبحث «بقعهٔ شیخ» وص۲۲۵ دربارهٔ زاویهٔ شام‌غازان‌تبریز). اینچنین‌زوایا وخانقاهها و مدارسی که ازطرف سلاطین و بزرگان ساخته میشد جنبهٔ عام‌المنفعه داشت نه‌جنبهٔ اختصاصی برای طبقه ومنظور مخصوص. روایتی که **جامی** در **نفحات‌الانس** دربارهٔ نخستین خانقاه آورده مؤید همین است که **اصولا تأسیس خانقاه برای پذیرایی ازدرویشان جهانگرد واجتماع آنان بوده ، وبعداً بدیگرمسافران وغریبان نیز تعمیم یافته است** (رك کشف‌المحجوب ، بتصحیح و تحشیهٔ قویم ، یادداشت پایان‌کتاب ازمصحح ص۳۸۹). تعبیر مشهور «اینجاخانقاه(درویشان) است» نیز که در زبان فارسی متداول است (در مواردی که بخواهند بگویند درخانهٔ‌کسی‌بروی همه بازاست وحاجب ودربان ورسوم وتشریفات ومحدودیتی‌ندارد وهمه‌درآن یکسانند) حاکی از تداول مفهوم عام خانقاه میباشد. دربارهٔ‌مدرسه (محل پذیرایی ازمسافران) نیز در**سفرنامهٔ ابن‌بطوطه** شواهدی هست،چنانکه درشرح مسافرت خود ازایذه تااصفهان از**مدارس بین‌المنازل** یادکرده میگوید : «راه ما ازمیان‌کوههای بلند بود وهرشب درمدرسه‌ای منزل میکردیم که در همهٔ آنها وسائل خورد وخوراك مسافرین فراهم بود . ازاین مدرسه‌ها برخی در میان آبادی قرارگرفته وبرخی‌دیگر درمواضع غیرمعمور بنا شده وناچار اجناس‌مصرفی آنهارا ازنقاط‌دیگر میآورند. روزدهم بمدرسه‌ای رسیدیم که‌کریوالرخ‌نامیده میشد...» سفرنامهٔ ابن‌بطوطه، ترجمهٔ محمدعلی موحد، ص۱۸۹ .

۱۶ـ آخرین ملاقات ابن‌بطوطه با **مجدالدین‌شیرازی** «ص۱۹۸»[1].

۱۷ـ حکایتی دربارهٔ نفوذ کلام **قاضی مجدالدین** واحترام او درپیشگاه سلطان ابوسعید «ص۲۰۰».

۱۸ـ شهرت **پادشاه هند** به بذل وبخشش در روزگار جوانی‌حافظ (مقارن‌با سفرهای ابن‌بطوطه‌بشیراز) تاحدی مؤیدصحت‌افسانهٔ عزم مسافرت **خواجه** بهندوستان است «ص۲۰۴ـ۲۰۲».

۱۹ـ حکایت **درویش عبدالعزیز اردبیلی** که از فقها ومحدثین‌بود (ومعلوم‌نیست که از اهل‌تصوف بوده‌است یانه). این حکایت حاکی ازتوجه سلاطین‌هندوستان‌بعلما ودانشمندان درآن روزگار است «ص۲۰۴».

۲۰ـ **بقعهٔ شیخ ابوعبدالله خفیف وداستانی ازکرامات شیخ** «ص۲۰۶ـ۲۰۵».

۲۱ـ **مقبرهٔ شیخ زرکوب وزاویهٔ آن** در شیراز «ص۲۰۷».

۲۲ـ **تربت شیخ ابواسحق کازرونی** «ص۲۱۰ـ۲۰۹».

۲۳ـ قبور **ابوبکرشبلی** و **سری‌سقطی** و **بشرحافی** و **داود طائی** و **ابوالقاسم‌جنید** دربغداد «ص۲۱۸».

۲۴ـ پیرکوه نشین سنجار **شیخ عبدالله‌کردی** که از مشایخ بزرگ و صاحبان کرامات است «ص۲۳۱».

۲۵ـ کرامت**کور روشندل** در جده «ص۲۳۷ـ۲۳۶».

۲۶ـ فقیه صوفی محقق **ابوالعباس ابیانی** و قاضی **ابوزیدعبدالرحمن‌صوفی**[2] و

۱ـ دومین سفر ابن‌بطوطه بشیراز ودومین‌دیدار اوباقاضی‌مجدالدین درجمکان‌ازنواحی اطراف شیراز بسال ۷۴۸ یعنی مقارن دورهٔ جوانی **خواجه‌حافظ** بوده ومسافرت اول اوبشیراز نیز تقریباً مصادف باولادت یاشیرخوارگی خواجه‌است. ازاینرو طبیعی‌است که جهانگرد بزرگ ازشاعر نامدار شیراز ذکری بمیان نیاورده.

۲ـ نام این دو تن راکه ازعلما و فقهای زبید بوده‌اند فقط بمناسبت لقب «صوفی» در اینجا ذکرکردیم.

شیخ احمد بن عجیل و حکایتی از کرامات او و زیارت قبر او در قریهٔ غسانه بیرون شهر زبید) ازطرف ابن بطوطه « ص۲٤۲ » .

۲۷ــ زاویهٔ شیخ ابودلف محمد در شهر لار و درویشان لار « ص۲۷۲ » .

۲۸ــ زاویهٔ شیخ ابودلف در شهر خنج بال و کرامت او « ص۲۷۳ــ۲۷۲ » .

۲۹ــ برادران جوانمرد یا اخیة الفتیان (گروه فتوّت) یا اخی‌ها در آسیای صغیر و خانقاه ورقص و آواز آنان « ص۲۸۳ــ۲۸۱ » .

۳۰ــ تشبّه بروش جوانمردان (فتیان) دراصفهان وشیراز «ص۲۸۲ » .

۳۱ــ خانقاه فتیان درشهر کوچك گل حصار « ص۲۸۵ » .

۳۲ــ منازعهٔ پیروان اخی سنان و پیروان اخی تومان (از جوانمردان) برسر مهمانداری، و سماع ورقص فتیان و خانقاه اخی سنان « ص۲۸۷ــ۲۸٦ » .

۳۳ــ جوانمردان شهر لاذق وشرکت آنان بطور مسلح در نماز عیدفطر «ص۲۸۷».

۳٤ــ خانقاه یکی ازدرویشان درطواس وخانقاه یکی ازمشایخ درمغله وخانقاه و پذیرایی ومهمان نوازی جوانمردان درمیلاس « ص۲۸۸ » .

۳۵ــ خانقاه اخی علی در شهر برجین « ص۲۸۹ » .

۳٦ــ خانقاه قاضی ابن قلمشاه که از گروه جوانمردان بوده در شهر قونیه و سند فتوت یاشجرهٔ سلسلهٔ فتیان که بهامیرالمؤمنین علی بن ابیطالب(ع) منتهی میشود و لباس فتوت که عبارت از شلوار بوده همچنانکه صوفیان خرقه را بنشانهٔ تصوّف می پوشیدند « ص ۲۸۹ » .

۳۷ــ تربت مولانا جلال الدین رومی ؛ فرقهٔ جلالیه (پیروان مولانا در بلاد روم) و فرقهٔ احمدیه (عراق) و فرقهٔ حیدریه (خراسان) ؛ روایتی دربارهٔ سبب توبهٔ مولانا (از شمس تبریزی ذکری نشده) ؛ اشعار ومثنوی مولانا و قضاوت ابن بطوطه دربارهٔ اشعار مولانا که آنها را اشعار فارسی مبهم ونامفهوم خوانده است « ص۲۹۰ » .

۳۸ــ خانقاه اخی جاروق در شهر نکده (اخی امارت شهر را هم بعهده داشت و

میزبان ابن‌بطوطه بود) « ص۲۹۲ » .

۳۹ـ **خانقاه اخی امیرعلی** از امرای بزرگ ورؤسای **جوانمردان** در قیصریه .
پیروان اخی امیرعلی ازبزرگان واعیان شهر بودند وخانقاه او ازحیث فرش‌وقندیل وغذا ممتاز بود . سردسته‌های **جوانمردان** هرشب درخانقاه گرد میآمدند و رسم این ولایتها چنین‌بود که اگرسلطان درمحلّی نبود **اخی** یا سردستهٔ **جوانمردان** حاکم محل و از هرحیث قائم‌مقام‌سلطان محسوب میشد. چنانکه‌ازمطالب‌مفید وپرارزش‌سفرنامهٔ ابن‌بطوطه برمیآید درآن زمان بخصوص در دیار روم (آسیای صغیر) **اخیگری** سنّتی رایج ومتداول بشمار میآمد وبازار **جوانمردان** که جامع صفای درویشان ومردانگی عیّاران جوانمرد سیستان بودند رونقی تمام‌داشت و این گروه مقامات بزرگ امارت وحکومت را نیز دوشادوش مراتب عالی فتوّت در دست داشتند « ص۲۹۲ » .

۴۰ـ رقابت کسان **اخی‌احمد بچقچی** و **اخی چلبی** در استقبال و پذیرایی از مهمانان درشهرسیواس، و **دارالسیادهٔ سیواس** « ص۲۹۳ » .

۴۱ـ **خانقاه‌اخی‌مجدالدین** در گومش‌خانه « ص۲۹۴ » .

۴۲ـ **خانقاه‌اخی‌نظام‌الدین** ازبزرگان **جوانمردان** در شهرارزنجان «ص۲۹۴».

۴۳ـ **خانقاه‌اخی‌تومان** درشهر ارزروم ورسوم **مهمان‌نوازی‌فتیان** « ص۲۹۵ » .

۴۴ـ **خانقاه‌اخی‌محمد** در تیره « ص۳۰۰ »

۴۵ـ **خانقاه‌شیخ‌یعقوب** ازسلسلهٔ **احمدیه**درازمیر، و**شیخ‌عزالدین** پسراحمدرفاعی ویکی **ازشیوخ** بزرگ باصدتن **ازدراویش‌مولهه** وعطایا وانعام‌امیر ازمیر **عمربك‌پسرسلطان محمدبن‌آیدین** درحق **ابن بطوطه** و **شیخ‌عزالدین** « ص۳۰۱ » .

۴۶ـ **خانقاه یکی ازفتیان** درشهرمغنیسیه « ص۳۰۲ » .

۴۷ـ **خانقاه‌اخی‌سنان** که ازرادمردان این طائفه بوده‌است در شهربلی کسری « ص ۳۰۴ » .

۴۸ـ **خانقاه‌اخی شمس‌الدین** که ازبزرگان **فتیان** بود درشهربروسه ودعوت‌عام

اخی شمس‌الدین برای افطار بمناسبت روزعاشورا ورقص وسماع در آن‌شب «ص۳۰۴».

۴۹ـ **درویش صیاح** (که گیاهخوار بود) وجذبه‌ای‌که **بمرگ‌ا نجامید** «ص۳۰۵».

۵۰ـ **خانقاه فتیان** در قریهٔ کژله (در راه شهر یزنیك) «ص۳۰۶» .

۵۱ـ **خانقاه** یکی از **فتیان** در کاویه (کیوه) وحکایت ابن‌بطوطه و مترجم که سندی دربارهٔ **فارسی دانستن ابن‌بطوطه** بشمار میرود[1] «ص۳۰۸» .

۵۲ـ **خانقاه درویشان** در نزدیکی‌شهر مطرنی ویاری **درویشان** برای‌استخلاص همراهان ابن‌بطوطه، وخانقاه فتیان درشهر مطرنی «ص۳۱۰» .

۵۳ـ **خانقاه فتیان** درشهر بولی[2] «ص۳۱۲» .

۵۴ـ **زاویهٔ بزرگ** در یکی از قرای بیرون قسطمونیه باموقوفات فراوان و لباس وپولی که بهواردین فقیر در آن زاویه داده میشد «ص۳۱۶» .

۵۵ـ **زاویه**ایکه آنرا یکی از **جوانمردان قسطمونیه** برسر کوه‌بلندی‌بنا کرده بود «ص۳۱۷» .

۵۶ـ **خانقاه‌عزالدین‌اخی‌چلبی** در بیرون شهرصنوب «ص۳۱۷» .

۵۷ـ **خانقاه‌شیخ‌زادهٔ‌خراسانی** درشهر قرم «ص۳۲۲» .

۵۸ـ **خانقاه امیر تلکتمور** در بیرون شهر قرم «ص۳۲۴» .

۵۹ـ **اخی‌بجقجی** از بزرگان‌**جوانمردان** درشهر ازاق **وزاویهٔ‌منسوب‌بخضروالیاس** دربیرون همان‌شهر **وخانقاه‌شیخ‌رجب‌نهرملکی** «ص۳۲۶ـ۳۲۵» .

۶۰ـ **خانقاه‌شیخ‌محمدبطائحی** (خلیفهٔ شیخ‌احمد رفاعی) در شهرماجر(مجار)از

۱ـ ابن‌بطوطه میگوید : « ... گرچه ما آنروز معنی گفتهٔ ملا را نفهمیدیم لیکن من الفاظ او را بخاطرداشتم **وبعدهاکه فارسی‌یادگرفتم** معنی آنرا دریافتم » .

۲ـ ابن‌بطوطه از وجود **بخاری درخانقاههای شهر بولی** یادکرده‌است: «از رسوم‌آن شهر این است‌که فصل زمستان درخانقاهها آتش میافروزند و دریکی ازگوشه‌های خانقاه محل مخصوصی برای‌آتش‌افروختن وجود داردکه **بخاری** نامیده‌میشود ودراین **بخاری‌ها** منفذی‌تعبیه شده‌که دود را بسوی بالا میفرستند واسباب‌زحمت خانقاه نمیگردد» .

بزرگترین و بهترین شهرهای ترکان که **هفتادتن از دراویش عرب وفارس و ترک وروم** در آن خانقاه بودند ومردم آن نواحی از روی حسن عقیده در بارهٔ دراویش هر شب تعدادی اسب و گاو و گوسفند برای خانقاه میآوردند وسلطان وخاتونها برای زیارت شیخ و تبرک به نفس او بخانقاه میآمدند واحسان وبخشش بسیار میکردند و گذران درویشان که برخی متأهل و برخی دیگر مجرد بودند از فتوحات و نذورات فراوانی بود که مردم میدادند . ازاین مطالب ابن بطوطه رونق خانقاهها و نفوذ درویشان و احترام مشایخ در نزد ترکان معلوم میشود «ص۳۲۹–۳۲۸» .

۶۱– **باباسلطوق** که شهری بنام او معروف بود وبقول ابن بطوطه : «میگویند این بابا از ارباب مکاشفه بوده است ولی داستانهایی ازاو نقل میکنند که با آداب وموازین شرع منافات دارد». ازاین عبارت ابن بطوطه نیز نظیر موارد متعدد دیگر برمیآید که **تصوف ودرویشی** در نظر ابن بطوطه ومعاصران او جز نوعی زهد وعبادت مفهومی دیگر نداشته است و**صوفیان ودرویشان واهل طریقت** فرقی جز آداب ورسوم ولباس مخصوص و تشریفات ظاهری بااهل شریعت نداشته اند «ص۳۴۶» .

۶۲– **خانقاه حاج نظام الدین وخانقاه امام فقیه دانشمند جمال الدین خوارزمی** که شیخی نیکخوی وبسیار فروتن ودر برابر اهل دنیا سخت وخشن بود. سلطان اوزبک روزهای جمعه بدیدن او میآمد ولی او باستقبال سلطان نمیرفت وجلو پای او بلند نمیشد و **ابن بطوطه** خود **کرامتی** از او دیده بود (درشهر سرا) «ص۳۶۲» .

۶۳– **خانقاه پیر ترک** درشهر سراجوق «ص۳۶۳» .

۶۴– **خانقاهی** که بر تربت **شیخ نجم الدین کبری** در خارج خوارزم ساخته شده و شیخ آن **خانقاه** درزمان سفر ابن بطوطه **سیف الدین عصنبه**[1] **مدرس** ازبزرگان خوارزم بود وهمچنین **خانقاه شیخ صالح جلال الدین سمرقندی** در شهر خوارزم «ص۳۶۵» .

۱– فهرست اسامی: سیف الدین عضبه .

۶۵ـ **خانقاهی** که ترابك خاتون برای اطعام مسافرین در خوارزم بنا کرده بود «ص۳۶۸» .

۶۶ـ قبر **شیخ سیف‌الدین باخرزی** که از بزرگان اولیا بود و **خانقاه** منسوب باو در بخارا . این خانقاه اوقاف بسیار داشت که بمصرف اطعام مسافرین میرسید وشیخ خانقاه درزمان‌سفرابن‌بطوطه از اولاد سیف‌الدین باخرزی بود بنام **حاجی یحیی باخرزی** که مردی سیاح بود «ص۳۷۳» .

۶۷ـ معاملهٔ **درویش ایرانی** باسلطان ترك[1] «ص۳۷۸» .

۶۸ـ **چهل‌خانقاه** که **برنطیه** والی غزنه (محرم اسرار و بزرگترین سرداران ترمشیرین) جهت‌اطعام مسافرین بنا کرده بود «ص۳۸۰» .

۶۹ـ **خانهٔ ابراهیم‌ادهم** در بلخ **وزاویهٔ** نزدیك آن «ص۳۸۸» .

۷۰ـ **صلحاومردان‌خدا** که‌در**زوایای**متعددراه‌بلخ به‌هرات‌ساکن‌بودند«ص۳۸۹» .

۷۱ـ **شیخ‌شهاب‌الدین‌احمدجامی** و نوهٔ‌او**شیخ‌احمد معروف به‌زاده** که بدست‌سلطان هند کشته شد . در روزگار جهانگرد بزرگ ابن‌بطوطه شهرجام در دست **اولاد شیخ شهاب‌الدین** بود و از طرف سلطان حاکمی در آنجا وجود نداشت واین موضوع خود حاکی از نفوذ وحرمت فوق‌العادهٔ مشایخ در آن ادوار است که حتی پس ازمرگ‌نیز اولاد ومنسوبانشان ازفیض‌نسبت بایشان‌مورد احترام‌ورعایت سلاطین و وزرا ودارای مکنت و ثروت بودند «ص۳۹۴» .

۷۲ـ ماجرای **توبهٔ شیخ جام** «ص۳۹۵» .

۷۳ـ سفر ابن‌بطوطه بسرخس که **شیخ‌لقمان‌سرخسی** ازمردم آن شهر بوده واز آنجا بشهرزاوه (تربت‌حیدریه) که شهر **شیخ‌قطب‌الدین‌حیدر** باشد **وطائفهٔ حیدریه** که از شعب‌صوفیه‌می‌باشندباین‌شیخ‌حیدرمنتسب‌اندوریاضت‌ورهبانیت‌عجیب آنان «ص۳۹۶» .

۱ـ درویش دراین مورد مثل بسیاری موارد دیگر درمفهوم عام استعمال شده نه‌خاص، و مقصوداز آن‌دراینجا«امام‌جماعت»است(رك: متن کتاب)،ومنظورازسلطان‌ترك‌سلطان‌ترمشیرین‌است.

۷۴ــ زاویهٔ شیخ قطب‌الدین نیشابوری و کرامتی آشکار که ابن‌بطوطه از او دید «ص۳۹۷» .

۷۵ــ قبر شیخ عارف بایزید بسطامی ومقبرهٔ شیخ ابوالحسن خرقانی در شهر بسطام وزاویهٔ شیخ بایزید که ابن‌بطوطه در آن‌منزل کرده بود «ص۳۹۷» .

۷۶ــ قبور بسیاری از مشایخ در قندوس و بغلان و زاویهٔ یکی ازشیوخ متصوفه موسوم به «شیرسیاه» درقندوس که روی نهر آبی ساخته شده بود و ابن‌بطوطه در آن منزل کرده بود «ص۳۹۸» .

۷۷ــ عده‌ای از مشایخ وصوفیان که موقع دیدار ابن‌بطوطه باامیر برونطیه در حضور امیر بودند «ص۴۰۰» .

۷۸ــ زاویه‌ای که برخاك شیخ عثمان‌مرندی ساخته شده بود «ص۴۰۹» .

۷۹ــ خانقاه‌شهر بکار که در وسط کانالی از رودخانهٔ سند که از میان آن‌شهر میگذشت برای پذیرایی ازمسافرین بدست کشلوخان‌حاکم‌سندبناشده‌بود«ص۴۱۳».

۸۰ــ خرقه‌پوشیدن‌ابن‌بطوطه در شهر اوجه از دست شیخ قطب‌الدین حیدر علوی «ص۴۱۴» .

۸۱ــ قبر شیخ‌قطب‌الدین بختیار کاکی در دهلی وکرامات‌شیخ‌عالم‌محمود‌کیا و شیخ علاءالدین نیلی که موعظهٔ او حال وجد وبیخودی درمستمعان‌ایجاد میکرده وامام‌عابد خداپرست‌کمال‌الدین‌عبدالله غاری که در غاری دربیرون دهلی در نزدیکی زاویهٔ شیخ نظام‌الدین بذاونی بسرمی‌برده وداستان‌کرامت‌شیخ «ص۴۳۴ــ۴۳۲»[1] .

۸۲ــ تاج‌بخشی یکی‌ازدراویش بخارا به غیاث‌الدین بلبن «ص۴۳۸» .

۸۳ــ درهرمنزلی ازجادهٔ دهلی بدولت‌آباد تا نواحی تلنگ و معبر که شش ماهه راه است قصری برای سلطان وخانقاهی‌برای مسافرین بنا شده‌بود که باین‌ترتیب

۱ــ لقب «شیخ» درسفرنامهٔ ابن‌بطوطه، هم‌لقب عام‌برای علما وصلحا وزهاد وعباد وهم عنوان خاص مشایخ صوفیه است ونباید همه‌جا ازعنوان شیخ استنباط مفهوم خاص آن‌بشود .

شخص درویش دراین مسافرت از زحمت حمل زاد وتوشه معاف بود «ص۴۴۷» .

چنانکه دیده میشود در سفرنامهٔ ابن بطوطه **خانقاه** غالباً بمعنی « اقامتگاه مسافران ورهگذران واشخاص درویش ومحل پذیرایی از آنان » استعمال شده‌است.

۸۴ـ **خانقاه‌شیخ‌رکن‌الدین** پسرشیخ شمس‌الدین ابی‌عبدالله پسر امام‌بهاءالدین زکریای قرشی مولتانی «ص۴۵۱» .

۸۵ـ انعام پادشاه هند دربارهٔ **شیخ‌مجدالدین شیرازی** «ص۴۷۳» .

۸۶ـ **خانقاهی** که برسرخاك **قثم‌بن‌عباس** است «ص۴۷۵» .

۸۷ـ محمدهمدانی **صوفی** (باعتبار نام «صوفی»دراینجانوشته شد) «ص۴۷۵».

۸۸ـ داستان عجیب وعبرت‌انگیز شکنجه و کشتن **شیخ‌شهاب‌الدین‌پسرشیخ‌جام خراسانی** بفرمان سلطان هند «ص۴۹۱ـ۴۸۹» .

۸۹ـ **شیخ‌هود** نوهٔ شیخ رکن‌الدین ابن بهاءالدین ابن‌ابی زکریای مولتانی ومقام ومنزلت **شیخ‌رکن‌الدین** وبرادر او **عمادالدین** درپیش سلطان‌هند و**خانقاه‌رکن‌الدین** وتفویض کردن سلطان مقام شیخی را به**هود** و فرستادن سلطان **شیخ‌نورالدین شیرازی** را تا **شیخ هود** را در **خانقاه‌جدش** برسجادهٔ او بنشاند وپرداختن **شیخ و نزدیکانش** بکار دنیا وجمع آوری‌مال‌وخرج درراه‌هوی‌وهوس‌و**داستان قتل‌شیخ هود** «ص۴۹۵ـ۴۹۳».

داستان شیخ‌هود ونزدیکانش که از احترام ونفوذ معنوی و مقام‌شیخی در راه نفس‌پرستی ودنیاطلبی استفاده میکردند نمونه‌ای بارز از وضع تصوّف و مشایخ قرن هشتم و شاهدی صادق دربارهٔ تنزل و انحطاط معنوی طریقت بشمار میرود و مخالفت عارفان حقیقی وصوفیان واقعی را باتصوف ظاهری وخانقاهی وصوفیان ظاهرپرست توجیه میکند .

۹۰ـ زندانی‌شدن **شیخ‌شمس‌الدین‌پسرتاج‌العارفین** ساکن‌شهر کول و کشته‌شدن فرزندان او بامرسلطان‌هند «ص۴۹۵» .

۹۱ـ **شیخ‌علی‌حیدری** ساکن شهر کنبایه درساحل هند ومکاشفات و اشراف او

برخواطر و کشته‌شدن او بفرمان سلطان هند «ص۴۹۶» .

۹۲ـ از این عبارت که **سلطان‌هند** در بارهٔ **ابن‌بطوطه** گفته است برمیآید که **خانقاه** در آن روزگار مفهومی عام داشته ودرحکم **«مهمانسرا و محل پذیرایی از فقرا و مسافران‌درویش»** بوده‌است[1] نه«محل‌مخصوص برای‌صوفیان واهل‌طریقت»: «سلطان... گفت مخارج او (یعنی ابن‌بطوطه) زیاد است اگرحقوقی که برایش‌معین‌شده کفایت ویرا نمیکند ممکن است درصورتیکه از عهده‌اش برآید **خانقاهی** نیز در اختیار او بگذارم که **بحال فقرا رسیدگی‌کند** » «ص۵۳۳» .

۹۳ـ **استخدام هشتاد تن از صوفیان** بـرای مقبرهٔ **سلطان قطب‌الدین** از طرف **ابن‌بطوطه** «ص۵۴٤» .

۹٤ـ **دراویش‌حیدری**وسماع‌ودرمیان آتش‌رفتن آنان‌درهزارامروها«ص۵٤۷».

۹۵ـ زیارت ابن‌بطوطه **شیخ‌شهاب‌الدین پسرشیخ‌جام**را درغاری‌بیرون شهردهلی ومورد خشم‌قرار گرفتن او پس از گرفتاری شیخ «ص۵٤۹» .

۹۶ـ اختیار ملازمت **شیخ‌کمال‌الدین عبدالله‌غاری** ازطرف **ابن‌بطوطه** . این‌شیخ بقول ابن‌بطوطه ازجملهٔ اولیاء بشمار میرفت و کرامات زیاد داشت که برخی ازآنها را ابن‌بطوطه پیشتر یاد کرده است «ص۵۵۰» .

۹۷ـ ازدنیا بریدن **ابن‌بطوطه** وزهدوعبادت وریاضت‌اودرمحضر **شیخ‌کمال‌الدین عبدالله‌غاری** و با **لباس دراویش** پیش سلطان‌رفتن‌او «ص۵۵۱ـ۵۵۰» .

۹۸ـ **پیردلشاد** ونجات معجزآسای ابن‌بطوطه بیاری او[2] «ص۵۵۹» .

۱ـ تقریباً حاکی از همین مفهوم و مقصود است روایت **جامی** در **نفحات‌الانس** راجع به**خانقاه** بشرحی که گذشت. البته در روایت‌جامی‌راجع به‌اصل‌ومنشأ خانقاه ادعا شده که‌نخستین خانقاه برای‌گرد هم آمدن صوفیان و پذیرایی از واردین و درویشان مسافر **بامرامیری‌ترسادر رمله‌شام** ساخته شده است ، ولی قطعاً این منظور بعداً تعمیم یافته وخانقاه بصورت **مهمانسرا و** محل پذیرایی ازفقرا ومسافران بی‌چیز درآمده‌است .

۲ـ این‌**پیر دلشاد** همانست کهابوعبدالله‌مرشدی‌قبلا به**ابن‌بطوطه**خبرداده‌بود. جهانگرد*

۹۹ـ **شیخ ابوعبدالله‌المرشدی** که در خانقاهی تنها و بی آنکه خادمی یا مصاحبی داشته باشد زندگی میکرد و کرامات زیادی بتواتر از وی ثابت شده بود. ابن‌بطوطه بزیارت شیخ **ابوعبدالله‌المرشدی** میرود وشب خوابی می‌بیند وفردای آن‌شب شیخ از خواب دیشب او خبر داده جریان سفرهای او را پیش‌بینی‌میکند. ابن‌بطوطه دربارهٔ این‌شیخ میگوید: «... واز آن روز باز درسفرها جز خیر ندیدم وبرکات شیخ برمن ظاهرشد. من درمیان کسانیکه ملاقات کرده‌ام جز **سیدی‌محمدموله** که در هندوستان اقامت داشت کسی مانند شیخ ندیده‌ام «ص۱۹ـ۱۶» .

۱۰۰ـ **قبرشیخ‌ابوالنجاة** از عرفای مشهور درشهر فوا «ص۱۸»

۱۰۱ـ **سیدی‌محمدموله** که ابن‌بطوطه او را سخت ستوده است «ص۱۹» .

۱۰۲ـ **زاویه‌ای** دربرج‌پوره که شیخ آن **محمدعریان** بود واین‌لقب‌از آن‌جاست که او جزیك لباس که ازناف تاپائین تنه اورا میپوشانید چیزی برتن‌نداشت واستاد او نیز **شیخ‌محمدعریان** نام داشته که درقرافهٔ مصرمدفون است «ص۵۶۰» .

۱۰۳ـ شیخ سالخورده **قطب‌الدین حیدرفرغانه‌ای** درشهرموری وصوم‌دائم وچله برآوردن‌های او «ص۵۶۲» .

۱۰۴ـ **شیخ‌رجب‌برقعی** در دهلی وچله‌های ریاضت‌آمیز او «ص۵۶۲» .

۱۰۵ـ **جوکیان‌هند** که ابن‌بطوطه آنان را جادوگر نامیده است و ریاضات و اعمال خارق‌العاده وساحرانهٔ آنان «ص۵۶۸ـ۵۶۵» .

۱۰۶ـ **شیخ‌ابراهیم** که شهر ظهار تیول او بود و زاویه‌ای که بفرمان سلطان برای اطعام مسافرین بنا کرد وبرآشفتن سلطان ازاینکه پولهارا جمع کرده وهمه را برای اطعام مردم بکار نزده بود «ص۵۶۹» .

---

*بزرگ گوید: «یادم‌آمد که **ولی خدا ابوعبدالله مرشدی** چنانکه درجلداول‌آورده‌ایم‌مرا گفته بود که تو بسرزمین‌هندوستان خواهی‌رفت وبرادر ما **دلشاد** را درآنجا **ملاقات** خواهی‌کرد و او ترا ازگرفتاری خلاص خواهدبخشید» ص۵۶۰ .

۱۰۷ـ **داستان جوکی که داش مسلمان بود** «ص۵۷۸ـ۵۷۷» .

۱۰۸ـ **شیخ محمد ناقوری** از زاهد پیشگان شهر هانور و **زاویهٔ** او «ص۵۷۹» .

۱۰۹ـ اقامت **ابن بطوطه** درشهر کولم در **زاویهٔ شیخ فخر الدین پسر شیخ شهاب الدین کازرونی که شیخ زاویهٔ کالکوت** بود «ص۵۹۵» .

۱۱۰ـ سبب مسلمان شدن مردم جزایر **مالادیو** بسبب کرامت مردی از اهل مغرب (مراکش) بنام **ابوالبرکات بربری** «ص۶۰۶ـ۶۰۴» .

۱۱۱ـ اطعام ابن بطوطه **درویشان** را درجزایر مالادیو. این درویشان اززیارت قدم (جای پای حضرت آدم) آمده بودند «ص۶۱۱ـ۶۱۰» .

۱۱۲ـ **شیخ ابوعبدالله بن خفیف** که اول بار راه قدمگاه حضرت آدم را درجزیرهٔ سیلان کشف کردو ازبرکت شیخ فیلهایی که درراه قدمگاه هستند به زوار آزار نمیرسانند. ماجرای شیخ **ابوعبدالله** که فیل همراهان او را کشته خود او را بسلامت نجات داد و ازآن تاریخ هندویان از شیخ بعنوان **شیخ کبیر** یاد میکنند «ص۶۲۴» .

۱۱۳ـ **«غوطه گاه عارفان»** در راه قلهٔ آدم در کوه سرندیب «ص۶۲۷» .

۱۱۴ـ احترام فراوان پادشاه بنگاله **سلطان فخرالدین ملقب به فخره** در بارهٔ **درویشان وصوفیان** و داستان **درویش شیدا** که فخرالدین او را بجای خود بحکومت برنشاند و آن درویش درغیبت سلطان کوس استقلال زد و بالاخره کشته شد و گروه زیادی ازدراویش نیز بسبب او بقتل رسیدند «ص۶۴۳ـ۶۴۲» .

۱۱۵ـ مردم کوهستان کامرو که در **ریاضتهای مربوط بفنون سحروجادو** معروف میباشند «ص۶۴۴» .

۱۱۶ـ زیارت ابن بطوطه شیخ **جلال الدین تبریزی** را که یکی از اولیاء بزرگ ورجال‌الله بود ودر کوهستان کامرو مسکن داشت و کرامات غریب اودرخبردادن از مرگ خود وخبردادن از آمدن ابن بطوطه وداستان جبه‌ای که به ابن بطوطه داده و گفته بود که آن جبه بتوسط سلطان کافری به **برهان الدین ساغرجی** خواهد رسید و

همچنان شد که او گفته بود، وزیارت ابن بطوطه شیخ برهان‌الدین ساغرچی را در زاویهٔ او درشهرخان بالغ درحالیکه همان جبّه را چنانکه جلال‌الدین گفته بود برتن داشت، و گفتهٔ برهان‌الدین دربارهٔ جلال‌الدین که: «مقام برادرم جلال‌الدین ازاین حرفها بالاتر است واو کسی است که درامور کون ومکان وجریان تقدیر تصرف میکرد و اینک برحمت خدا پیوسته است، پس گفت من میدانم که شیخ نماز صبح خود را هرروز در مکه اداء میکرد وهمه‌ساله برای زیارت حج بمکه میرفت، وی هرسال دو روز عرفه و قربان را از مردم غائب میشد و در مکه می گذرانید اما کسی نمیدانست که وی کجاست» «ص٦٤٧ـ٦٤٤» .

۱۱۷ـ پیر دویست‌ساله غارنشین و احوال غریب وخرق عادات و کرامات اودر چین کلان «ص٦٧١ـ٦٧٠» .

۱۱۸ـ مسافرت‌مجدّد ابن‌بطوطه بشیرازو اصفهان‌ودیدار شیخ‌مجدالدین‌وزیارت قبور بعضی ازاولیاء وعرفا «ص٦٨٦» .

۱۱۹ـ شیخ سلیمان شیرازی که ابن‌بطوطه بااو دربیت‌المقدس ملاقات کرد و مهمان او شد، ومیگوید: «درکشورهای شام ومصر جز همین شیخ کس دیگر راندیدم که قدمگاه حضرت آدم را زیارت کرده باشد» «ص٦٩١ـ٦٩٠» .

۱۲۰ـ مرگ درویش در زاویهٔ ابوصیر «ص٦٩١» .

۱۲۱ـ ملاقات ابن‌بطوطه در غرناطه با شیخ بزرگ پیشوای متصوفین آنجا فقیه ابوعلی پسرشیخ ابوعبدالله محمدبن‌المحروق واقامت در زاویهٔاو که به رابطة العقاب معروف بود وهمچنین ملاقات سیاح بزرگ با برادرزادهٔ شیخ مذکور فقیه ابوالحسن علی‌بن احمدبن‌المحروق در زاویهٔمنسوب بلحام. فقیه‌مزبور شیخ‌طائفهٔدراویش‌متسببه‌بوده «ص٧٠٤ـ٧٠٣» .

۱۲۲ـ دراویش ایرانی مانند حاج ابوعبدالله سمرقندی وحاج احمدتبریزی

وحاج ابراهیم قونوی وحاج حسین خراسانی وحاجی علی وحاجی امیدهندی ودیگران در **غرناطه** «ص ٧٠٤» .

ازمطالبی که **ابن بطوطه** دربارهٔ دراویش واولیاء ومشایخ وخانقاهها و کرامات پیران ومشایخ نقل کرده است این نکات استفاده میشود :

الف ــ درقرن هشتم هجری طریقت وتصوف دراوج پیشرفت و ترقی وتوسعهٔ خود ومورد توجه عوام وخواص بوده‌است. وسعت دامنهٔ تصوف ومقبولیت آن‌ورونق بازار پیران ومشایخ ودراویش وصوفیان وخانقاههای متعدد دراکناف قلمرو اسلامی تا جائیست که **باید «تصوف خانقاهی» رایکی ازمشخصات بارز قرن هشتم بخصوص نیمهٔ اول آن محسوب داشت .**

ب ــ مرکزاصلی تصوّف و گهوارهٔ آن **آسیای صغیر وایران وهند** است واگرچه درممالك عربی وبخصوص مصروشام نیز مشایخ‌وپیران طریقت و زوایای‌متعدد وجود داشته ولی گسترش فوق‌العادهٔ دامنهٔ تصوف وتنوع و تجلیات گوناگون آن بیشتر در ممالك آسیای صغیر وایران وهند بچشم میخورد .

ج ــ آداب‌ورسوم جالب **جوانمردان آسیای صغیر** وتشریفات باشکوه **خانقاههای فتیان** وطرز زندگی وسلوك وفلسفهٔ مثبت این گروه که براساس **جوانمردی ومحبت و خدمت بمردم** استوار بوده‌ونفوذ وقدرت‌اجتماعی وسیاسی آنان از بارزترین ومشخص‌ترین مظاهر تلفیق فلسفهٔ مثبت زندگی با اصول عالی اخلاقی تصوف بشمار میرود .

د ــ آداب تصوف ورسوم‌خانقاه دراین‌زمان رنگ اخلاقی واجتماعی‌مشخصی بخود گرفته و با حسن استفاده از مقبولیت ومحترم بودن در پیشگاه خواص و عوام بصورت وسیلهٔ مهمی در زمینهٔ خدمت اجتماعی وتأمین‌رفاه طبقهٔ محروم وحفظ‌حقوق انسانی درآمده است . **خانقاه‌صوفیان** در روزگار ابن‌بطوطه جنبهٔ اختصاص بگروه صوفیان را از دست داده پناهگاه رهگذران ومسافران محروم وفقرا ومردم درویش شده‌است. **نفوذ واحترام فوق‌العادهٔ مشایخ وپیران بزرگ** درنزدپادشاهان و وزرا و امرا

وارباب دولت عامل مؤثری درتلطیف خشونتها وسختگیریها وظلم‌وستم‌عمال حکومت وتأمین وحفظ حقوق مردم بشمار میرود وسلاطین وملوك وصدور و وزرا قبول‌شفاعت ورعایت توصیهٔ مشایخ را موجب نیکبختی دنیوی ورستگاری اخروی میدانند[1].

ﻫ ـ اگرچه تصوف ازماهیت فلسفی محض ومشرب معنوی‌خود تدریجاًفاصله میگیرد ولی درمقابل عهده‌دار وظیفهٔ بزرگ دیگری میشود که ازنظر مصالح‌عمومی واجتماعی بمراتب مهمتر ومفیدتر از وظیفهٔ فردی و جنبهٔ فلسفی آنست، وآن وظیفه عبارتست ازتلطیف نسبی خشونت وصلابت عقاید سنّتی ودینی وتخفیف جمود و تعصب اهل ظاهر و آثار و نتایج نامطلوب آن و ایجاد زمینهٔ تفاهم معنوی و اخلاقی عمیق و وسیعی بین اقوام ومردم کشورهای مختلف اعمّ از ترك وتازی‌وایرانی وهندو وغیره.

و ـ در عرصهٔ پهناورقلمرو اسلام، که ابن‌بطوطه شهسوار آن عرصه‌بوده است، انواع تجلیات تصوف‌بچشم‌میخورد: **تصوف‌منفی** ، **تصوف‌مثبت** ، **تصوف‌عابدانه وزاهدانه**، **تصوف اهل وجد وحال** ، **تصوف مترادف بازهد مطلق و رهبانیت** ، **تصوف اخلاقی واجتماعی** یعنی تصوفی که جنبه‌های اخلاقی و گرایش اجتماعی تصوف‌را اقتباس کرده بافلسفهٔ مثبت زندگی و خدمت اجتماعی و گاهی بارسوم اخلاقی پهلوانی تلفیق داده است ، **تصوف دروغین وظاهری** و صوفیانی که برای سیر کردن شکم و پوشاندن تن و یافتن مسکن خرقهٔ دراویش را در بر کرده‌اند . **درویشان‌سیاح** ، **درویشان مقیم خانقاهها** ، **درویشان ملازم مشایخ بزرگ**، **درویشان خدمتگزار زوایاوخانقاهها** که‌متعهدوظیفهٔ‌پذیرایی ازواردین‌بودند، **زاهدان وعابدان صوفی‌نما**، **صوفیان ودرویشان عابدنما** که شایدمصلحت وقت را تظاهر به‌پیروی از روش اهل ظاهرمیکردند .

ز ـ بطور کلّی در زمان ابن‌بطوطه و یابعبارت بهتر در دنیایی که او تعریف و توصیف‌میکند وازدیدگاه اودامنهٔ‌ظاهری‌تصوّف‌وطریقت گسترش‌ووسعت‌فوق‌العاده‌ای

۱ـ رك: کتاب «تحقیق دربارهٔ دورهٔ ایلخانان ایران» ازنگارنده، بخش«تصوف‌دردورهٔ ایلخانان»، ص۱۳۰-۱۰۹ .

پیدا کرده وحقیقت وجوهر آن تنزّل یافته‌است وهیچیك ازمشایخ وپیران آن‌روزگار که ابن‌بطوطه دیده است قابل‌مقایسه بامشایخ بزرگ گذشته و امثال حسن بصری و رابعة وابراهیم‌بن ادهم وبایزید بسطامی و معروف کرخی و حمدون قصار و ابوسعید ابوالخیر وابوالحسن خرقانی وشبلی وشیخ ابواسحق کازرونی ومنصورحلاج نیستند ورنگ عابدانه وسنتی تصوف ونفوذ شریعت وآراء اهل‌ظاهر درپیروان طریقت کاملا مشخص است ولی بهرحال چاشنی جذبات وحالات وجدآمیز وآثار عرفان عاشقانه وآمیختن‌فلسفه‌ها ومشربها ومکتبهای‌مختلف با فقر وزهد اسلامی وتصوف سادهٔقرون گذشته از خلال مباحث و مطالب گوناگون راجع به‌تصوف در سفرنامهٔ ابن‌بطوطه بوضوح دیده‌میشود، بعلاوه‌باتمایلی که **ابن‌بطوطه** بطریقت‌وتصوف، ولی‌تصوف‌عابدانه وزاهدانه، داشته وتعصبی که دربارهٔ دین وشریعت ازخود نشان میدهد (اگرچه خود در زندگی عامل بتمام اصول بخصوص اصول معنوی واخلاقی دین‌اسلام‌نبوده‌است) بعیدبنظر نمیرسد که قسمتی‌ازحقایق‌وتجلیات‌تصوف‌قرن‌هشتم (درممالکی که‌ابن‌بطوطه بدانها سفر کرده است) در زیر حجاب حذف واستتار وعدم توجه پوشیده مانده وطرز تلقی‌عابدانه وتعصب‌آمیز سیاح بزرگ باعث‌شده‌باشد که مشهودات ومسموعات او در بارهٔ بعضی ازجنبه‌های تصوف وتجلیات آن که ظاهراً مطابقت کامل باموازین شریعت وسنّت نداشته ناگفته بماند .

بخش دوم

تصوف عابدانه و عرفان عاشقانه

برای شناختن مشربها ومکتبهای مختلف تصوّف و کیفیّت نشأت تدریجی عرفان عاشقانه و تجلیات دل‌انگیز و عمیق آن در مقابل تصوف عابدانه و زهد وفقر محض و ظهور تدریجی افکار جالب ومتموج و رُستن گلها ورياحين خوشبو ورنگارنگ از زمینهٔ ساده وابتدائی طریقت، که درحقیقت جلوه‌ای دیگر ازشریعت بود، شاید مستقیم‌ترین راه این باشد که نماینده‌های جالب ومظاهرمهم عرفان وتصوف‌را بشناسیم وجنبه‌های گوناگون وتجلیات وانواع متفاوت تصوف‌را درضمن بررسی اقوال وافعال شخصیتهای بزرگ وبارز تصوف دریابیم وبا امعان نظردرشخصیت‌وسلوك ومشرب بزرگان‌تصوف ماهیت وسیع وروح جامع‌الاطراف این اقیانوس عظیم و شعب مهم و عمده و مظاهر عظیم وقابل‌توجه آنرا تشخیص دهیم.

در مقدمهٔ این گفتار نقل یکی از اقوال **عبدالله خفیف** که متضمن معرفی **ارکان تصوف عابدانه** است بیفایده بنظر نمیرسد وذکر این نکته لازم است که ابن‌خفیف خود از متعبدین عرفا بود وقضاوت او دراین‌باره ناشی از ذوق عابدانهٔ اومیباشد واحتیاط را تاجایی رعایت کرده که حتی از مشایخ مسلّمی چون بایزید بسطامی که جلالت قدر و علو مقامشان مورد تأیید پیروان مشربهای گوناگون تصوف است نام نبرده و علت آن جز این‌نتواندبود که دراقوال وافعال بایزید بسطامی واقران‌او بارقه‌هایی

ازتجلیات عشق‌وذوق و وسعت مشرب وعمق اندیشه بچشم میخورد که بامبانی خشك تصوف عابدانه ومبادی سنتی صوفیان متعبد مطابقت‌ندارد: «**عبدالله خفیف** گفت برپنج کس ازپیران ما اقتدا کنید وبحال ایشان متابعت نمائید ودیگرانرا تسلیم‌باید شد: اول **حارث‌محاسبی** ، دوم **جنیدبغدادی** ، سوم **رویم** ، چهارم **ابن‌عطا** ، پنجم **عمرو بن‌عثمان مکی** رحمهم‌الله زیرا که ایشان جمع کردند میان **علم** و **حقیقت** ومیان **طریقت** و **شریعت** وهر که جزاین پنج‌اند اعتقاد را شایند اما این پنج را هم اعتقاد شاید وهم اقتداءرا شاید، وبزرگان طریقت گفته‌اند که **عبدالله خفیف** ششم ایشان‌بود که هم اعتقادراشاید و هم اقتداء را شاید اما خویشتن ستودن نه کار ایشان است» تذکرة الاولیاء ، نیمهٔ اول ص۱۸۹ .

فصل اول

قیافه‌های جالب طریقت که نمایندگی مشربهای مختلف تصوف را دارند

چنانکه گفتیم برای مطالعه در تطوّر مشرب صوفیان و ظهور تدریجی افکار و اذواق ودیدگاههای جدید درتصوف باید اقوال واحوال مشایخ و اولیاء را از قدیم بجدید مورد بررسی قرار بدهیم ولی چون چنین کاری دربارهٔ تراجم احوال بیش‌از صدتن ازکبار مشایخ از حوصلهٔ کتاب حاضر وموضوع آن بیرونست‌ناچار بذکرنام ومعرفی چند تن ازبزرگان اولیاء که درحقیقت نقطه‌های عطف‌تصوف وتحول‌تکاملی آن بشمار میروند اکتفا میکنیم .

۱- حسن بصری

نکات جالب‌دربارهٔ اقوال ومشرب‌حسن‌بصری که **ازبزرگان متقدم‌تصوف‌عابدانه** است دراین‌موارد خلاصه میشود :

۱- حسن‌بصری پروردهٔ نبوت و ازنخستین عبّاد وصلحاست که پیش از پیدا

شدن تصوف رسمی روش فقر وطریقت پیش گرفت و گفته‌اند که درکودکی ازکوزهٔحضرت **رسول آب خورده بود** وازهمان زمان علم وحقیقت درسینه‌اش پیدا شده[1].

۲- سبب توبهٔ او (نیمهٔ اول تذکرةالاولیاء عطار، ص۲۴-۲۲) بسیار زاهدانه است یعنی توجه به‌بی‌اعتباری دنیای فانی موجب توبهٔ حسن وباعث گرایش او بسوی مجاهده وعبادت میشود: «... این سخن بردل حسن چنان کار کرد که دلش از کار برفت درحال تدبیر باز گشتن کرد وسوی بصره آمد و **سوگندخورد که نیزدر دنیانخندد** تاعاقبت کارش معلوم نشود. و **چنان خویشتن را درانواع مجاهده وعبادت افگند که درعهد اوکسی را ممکن بالای آن ریاضت کشیدن نبود** ... و درعزلت چنان شد که امید از جمله خلق بریده کرد تالاجرم ازجمله با سر آمده» تذکره، ص۲۴.

۳- «در هفته یکبار مجلس وعظ گفتی وهر باری که بمنبر بر آمدی چورابعه راندیدی مجلس ترك گفتی وفرود آمدی، گفتند ای خواجه چندین محتشمان وخواجگان وبزرگان آمدند اگر پیرزنی مقنعه‌داری نیاید چه‌باشد؟ او گفتی آری شربتی که ما از برای حوصلهٔ پیلان ساخته باشیم درسینهٔ موران نتوانیم ریخت...» تذکره،ص۲۴.

۴- از او سؤال کردند که اصل‌دین‌چیست؟ فقال الورع، گفتند آن چیست که ورع را تباه کند؟ فقال الطمع، و سؤال کردند که جنات عدن‌چیست؟ گفت کوشکی است از زر، دراو نیاید الا پیغامبری یاصدیقی یاشهیدی یا سلطانی عادل ... و سؤال کردند که یاشیخ دلهاء ما خفته‌است که سخن تو دردلهاء ما اثر نمیکند چکنیم؟ گفت کاشکی خفته بودی که خفته را بجنبانی بیدار گردد، دلهاء شما مرده‌است که هرچند می‌جنبانی بیدار نمی گردد. سؤال کردند که‌قومی‌اند که‌درسخن‌مارا چندان‌می ترسانند که دل ما ازخوف پاره می‌شود این روا بود؟ گفت امروز با قومی صحبت دارید که شما را بترسانند و فردا ایمن باشید بهتر که صحبت با قومی دارید که شما را ایمن

۱- خواجهٔ شیراز درابن‌بیت به **حسن‌بصری** اشاره کرده است:

حسن زبصره، بلال ازحبش، صهیب از روم ... ز خاك مکه ابوجهل این چه بوالعجبیست

کنند و فردا بخوف اندر رسید ... گفتند کسی میگوید که خلق را دعوت مکنید تا پیش خود را پاك نکنید گفت شیطان در آرزوی هیچ نیست مگر در آنکه این کلمه‌در دل ما آراسته کند تا درامر معروف و نهی‌منکر بسته آید» تذکره،ص۲۵ـ۲۴ .

۵ـ «یکبار در بصره خشك‌سالی افتاد دویست‌هزار خلق برفتند ومنبری بنهادند وحسن‌را برمنبر فرستادند تادعائی گوید. حسن گفت میخواهید تاباران بارد ؟ گفتند بلی برای این آمده‌ایم، گفت: **حسن را از بصره‌بیرون‌کنید»** تذکره،ص۲۶ .

۶ـ «**وچندان خوف برو غالب بوده است** که چنان نقل کرده‌اند که چون نشسته بودی گفتی درپیش جلاد نشسته‌است وهر گز کس لب او خندان ندیدی ودردی عظیم داشته است» تذکره،ص۲۶ .

۷ـ «نقلست که یك‌روز بگورستان میگذشت باجماعتی‌درویشان بدیشان گفت دراین گورستان مردان‌اند که سرهمت ایشان به‌بهشت‌نیامده است لکن‌چندان‌حسرت باخاك ایشان تعبیه است که اگرذرّه‌ای ازآن‌حسرت براهل آسمان و زمین عرضه کنند همه ازبیم فرو ریزند» تذکره،ص۲۷ .

۸ـ داستان سیاهی که زنی‌پیش او نشسته وقرابه‌ای درپیش داشت از **آثار افکار ملامتی** است در آن زمان «تذکره،ص۳۰» .

۹ـ «نقلست که‌روزی‌یاران‌خودرا گفت‌شما مانده‌ایدباصحاب‌رسول‌علیه‌السلام، ایشان شادی نمودند حسن گفت بروی وبریش نه‌بچیزی دیگر که اگرشمارا بر آن قوم چشم افتادی همه درچشم شما دیوانه نمودندی ، **واگر ایشان را برسرایرشما اطلاع افتادی یکی را از شما مسلمان نگفتند** که ایشان مقدمان بودند براسبان رهوار رفتند چون‌مرغ پرنده وباد وزنده ومابرخران پشت ریش مانده‌ایم» تذکره،ص۳۱ .

۱۰ـ «گفت **اگرکسی مرا بخمرخوردن‌خواند دوستر ازآن دارم‌که بطلب‌کردن‌دنیا خواند** ، وگفت معرفت آنست که در خود یك ذرّه خصومت نیابی ، وگفت بهشت جاودانی بدین عمل روزی چند اندك نیست به‌نیّت نیکو است ، وگفت اول که اهل بهشت ببهشت نگرند هفتصدهزار سال بیخود شوند از بهرآنکه حق تعالی برایشان

تجلی کند اگردرجلالش نگرند مست هیبت شوند. واگردرجمالش نگرند غرق‌وحدت شوند» تذکره، ص۳۲ .

۱۱ـ حسن بصری دربارهٔ «ورع» سخت تأکید کرده و آنرا از هزار سال نماز و روزه برتر دانسته است .

۱۲ـ بزرگترین آفتها درنظرحسن بصری نفاق است، واختلاف ظاهروباطن ودل وزبان را نفاق وتظاهر به‌ایمان‌را بی‌ایمانی میداند .

۲ - رابعة العدوية

۱ـ او زنی بود که تا درمجلس حاضر نیامدی حسن مجلس نگفتی، درجوانی اورا بفروختند ومدتی کنیزی میکرد و گویند « درمطربی‌افتاد آنگاه بردست حسن‌توبه کرد» تذکره، ص۵۵ .

۲ـ رابعة زنی زاهده وعابده بود ولی احوالش ازتجلیات ذوقی‌حکایت‌میکند مثلاً «روزی چند ببادیه فرو رفت گفت‌الهی دلم بگرفت کجامی‌روم من کلوخی و آن‌خانه سنگی، مرا تو هم اینجا می‌بایی تاحق تعالی بیواسطه بدلش فرو گفت که ای رابعة در خون هیجده‌هزار عالم میشوی. ندیدی که موسی دیدار خواست چند ذرّه تجلّی بکوه افگندیم بچهل پاره بطرقید! اینجا باسمی قناعت کن» تذکره، ص۵۵ .

۳ـ بعضی حکایات مثل باستقبال آمدن کعبه و گفتن‌رابعة که «مرا ربّ‌البیت می بایدبیت چکنم؟» مایهٔ اصلی مضامینی‌مثل «ای قوم بحج‌رفته...» و«آنانکه‌بسردر طلب کعبه‌دویدند» ونظائر آنست. راز ونیازهای اوبا باخدا (تذکره ۵٦ـ۵۵)نمایندهٔ شوری خاص‌است که درامثال حسن بصری دیده نمیشود. داستان خار درچشم‌اوشکستن (تذکره ۵٦) از استغراق کامل او حکایت میکند[1].

۱ـ باین موضوع درمقدمهٔ منطق‌الطیر عطار نیز اشاره شده‌است :

تو رها کن سر بمُهر این واقعه — مرد حق شو روزوشب‌چون‌رابعه
او نه‌یك زن بود بل صدمرد بود — از قدم تا فرق عین درد بود *

٤ـ رابعة درعین زهد شوریدگی خاصی داشت و **از ذوق و وجد بی‌بهره‌نبود.** روابط او باحسن نمایندهٔ اختلاف مشرب آندو وتمایل رابعة بخرق عادات‌است **یعنی رابعه را متعبدی خشك وجامد مثل*حسن‌بصری نمی‌توان دانست** : «نقلست که یك‌روزرابعه بکوه رفته بود خیلی ازآهوان و نخجیران وبزان و گوران گرد او درآمده بودند و درو نظاره میکردند وبدو تقرّب‌مینمودند ناگاه حسن‌بصری‌پدیدآمد چون رابعه‌را بدید روی بدو نهاد آن حیوانات که حسن را بدیدند همه یکبار برفتند رابعه خالی بماند حسن که آن بدید متغیر شد رابعه را بدید گفت که ایشان از من چرا رمیدند وبتو انس گرفتند ؟ رابعه گفت تو امروز چه‌خوردی گفت‌اندکی‌پیه‌پیاز گفت تو پیه ایشان خوری‌چگونه ازتونگریزند. نقلست که وقتی رابعه‌را برخانهٔ‌حسن گذر افتاد حسن سر بدریچه برون کرده بود و میگریست آب چشم حسن برجامهٔ رابعه رسید برنگریست پنداشت که باران است چون معلوم او شد که‌آب چشم حسن بود حالی روی بسوی‌حسن کرد و گفت **ای‌استاد این‌گریستن از رعونات نفس‌است آب چشم خویش نگاه‌دار تا دراندرون تو دریائی شود چندانکه، درآن دریا دلرا بجوئی بازنیابی»** تذکره، ص۵۸ـ۵۷ .

۵ـ کرامات رابعه ورجحان حالات او برحسن‌ودیگران‌جالب‌است. اقوال او نیزمکتبی و «کلاسیك» نیست بلکه از اجتهاد وشوریدگی وذوق حکایت میکند.

٦ـ حسن‌بصری‌اورا **مخلص**خوانده‌است واین‌لقبی‌شایسته‌است رابعه‌را: «حسن بصری گفت یك‌شبانروز دربررابعه بودم وسخن‌طریقت وحقیقت گفتم که نه درخاطر من بر گذشت که مردی‌ام ونه‌برخاطراوبگذشت که زنی‌ام آخرالامر چون‌برخاستم نگاه کردم خویشتن را **مفلسی** دیدم ورابعه را **مخلصی**» تذکره،ص۵۸ .

---

* بود دایم غرق درد حق شده — از فضولی‌رسته مستغرق شده ...
آن نه‌من بودم‌که درسجده گهی — خار در چشمم شکست اندر رهی
برزمینم خون روان شد از بصر — من زخون خویش بودم بیخبر

منطق‌الطیر بتصحیح واهتمام دکترمحمدجواد مشکور، ص۳۸ .

۷ـ این‌دو داستان نیز هردو نمودار مشرب مخلصانه ووارستگی‌وشوریدگی‌حکیمانهٔ رابعه است: نخست اینکه حسن‌بصری سجاده بر آب افکند ورابعه‌سجاده برهوا افکند وچون حسن نتوانست آن‌حال را دریابد «رابعه‌خواست که دل او بدست آورد گفت ای حسن آنچه تو کردی ماهی همان بکند و آنچه که من کردم مگس این بکند کار ازین هردو بیرونست و بکار مشغول باید شد» تذکره،ص۵۸؛ «نقلست که وقتی رابعه حسن را سه چیز فرستاد پارهٔ موم وسوزنی و موئی پس گفت چون موم‌باش عالم را منور دار وتو میسوز وچون سوزن باش برهنه پیوسته کاری کن چون‌این‌هردو کرده باشی بموئی هزار سالت کار بوده تذکره،ص۵۸.

۸ـ از اشاراتی مثل حکایت حسن که بارابعه گفت «رغبت کنی تانکاحی کنیم وعقد بندیم؟» ونیز از اشارهٔ حسن که با سرپوشیده تنها نبایدنشستن‌اگرچه رابعه بود وسایر حکایات راجع بروابط این‌دو عارف برمیآید که شایدحسن‌را با او میلی‌بوده است وچنانکه گفته‌اند توبهٔ رابعه پس ازمطربگی بدست حسن بوده.

۹ـ مطالبی ازقبیل‌سؤال از او که «خدارا دوست‌داری گفت‌دارم گفتندشیطان را دشمن داری گفت نه گفتندچرا گفت ازمحبت رحمن‌پروای عداوت‌شیطان‌ندارم» واین داستان که درخواب حضرت رسول‌را دیده ورسول‌الله ازاوپرسیده است که مرادوست داری جواب داده که «یارسول‌الله‌کی‌ترا دوست ندارد ولکن‌محبت‌حق مرا چنان‌فروگرفته است‌که دوستی‌ودشمنی‌غیرراجای‌نماند» و «گفتندتواورا که میپرستی میبینی‌گفت‌اگر ندیدمی نپرستیدمی» برمیآید که رابعه ازکسانیست‌که مقدمات عرفان‌عاشقانه‌رادرمقابل‌زهد وعبادت تصوف‌نمای حسن‌بصری‌ها بوجود آورده است.

۱۰ـ رابعه دربارهٔ محبت نیز بحث‌بسیارکرده است، درحالیکه‌حسن‌بصری بیشتردر بارهٔ فانی بودن دنیا وورع وزهد وخوف سخن‌گفته‌است.

۱۱ـ آثار زیرکی‌ولحن‌رندی‌در گفتار رابعه‌کاملاً ظاهراست: «صالح مری‌بسی گفتی که هر که دری میزند زود باز شود، رابعه یکبار حاضر بود گفت با که گوئی

که این در بسته‌است و باز خواهند گشاد هر گز کی بسته بود تا باز گشایند» تذکره، ۶۰. این اشارهٔ حکیمانه نیز جالب‌است: «نقلست که چهاردرم‌سیم بیکی‌داد که مرا گلیمی بخر که برهنه‌ام آن مرد برفت و باز گردید گفت یاسیده چه رنگ خرم **رابعه** گفت چون رنگ بمیان آمد بمن ده آن سیم بستد ودر دجله انداخت یعنی که هنوز گلیم ناپوشیده تفرقه پدید آمد» تذکره،ص۶۰. همچنین «وقتی درفصل بهار درخانه شد و سر فرو برد خادمه گفت یا سیده **بیرون‌آی تاصنع بینی** رابعه گفت‌تو باری **درآی‌تاصانع بینی**» تذکره،ص۶۰ .

۱۲ـ «نقلست که پیوسته مینالیدی گفتند ای‌عزیزهٔ عالم هیچ علتی ظاهر نمی‌بینیم وتو پیوسته با درد و ناله میباشی گفت آری‌علتی‌داریم از درون‌سینه که همه‌طبیبان عالم ازمعالجهٔ آن عاجزند ومرهم جراحت وصال دوست است تعللی میکنیم تا فردا بود که بمقصود برسیم که چون‌درد زده نه‌ایم‌خودرا بدرد زدگان مینمائیم که کم‌ازین نمیباید» تذکره،ص۶۱ .

۱۳ـ گفتگوی رابعه با گروهی که دسته‌ای از آنان خدا را ازبیم دوزخ و دسته‌ای‌بطمع بهشت‌می‌پرستیدندجالب‌است. رابعه‌میگوید: «بد بنده‌ای‌بود که خداوند خویش را از بیم وخوف عبادت کند یا بطمع مزد پس ایشان گفتند توچرا میپرستی خدایرا تراطمع بهشت‌نیست گفت‌الجارثم‌الدار گفت مارانه‌خود تمامست که دستوری داده‌اند تا او را پرستیم اگر بهشت ودوزخ نبودی‌او را اطاعت نبایستی‌داشت‌استحقاق آن نداشت که بیواسطه تعبد او کنند؟» تذکره،ص۶۱ .

۱۴ـ «نقلست که وقتی بیمار شد و بیماری سخت بود پرسیدند که سبب این چه‌بود گفت **نظرت الی‌الجنة فادبنی ربی** درسحر گاه دل‌ما بسوی‌بهشت‌نظر کرد دوست با ماعتاب کرد این بیماری از عتاب اوست» تذکره،ص۶۲ .

۱۵ـ «**عبدالواحد عامر** گوید من و **سفیان‌ثوری** ببیمار پرسی **رابعه** درشدیم از هیبت او سخن ابتدا نتوانستم کرد **سفیان** را گفتم بگو گفت اگر دعائی بگوئی این

رنج بر توسهل کند روی بدو کرد و گفت یا **سفیان** تو ندانی که این رنج بمن که خواسته است خداوند خواسته است گفت بلی گفت چون میدانی پس مرا میفرمائی که ازو درخواست کنم بخلاف خواست او دوست را خلاف کردن روا نبود» تذکره، ص٦٢.

١٦ــ **رابعه** به **سفیان** میگوید: «تو نیك مردی اگر نه آنست که دنیارادوست داری و گفت **روایت حدیث دوست داری یعنی این جاهیست**» تذکره، ص٦٣ـ٦٢.

١٧ــ وقتی **مالك‌دینار** فقر و بی‌چیزی **رابعه** را دیده پیشنهاد میکند از دوستان سیم‌دار او را چیزی بستاند: «گفت ای **مالك** غلطی عظیم کردی روزی دهندهٔ من و از آن ایشان یکی نیست گفتم هست گفت روزی دهنده درویشانرا فراموش کرده است بسبب درویشی و توانگران را یاد میکند بسبب توانگری گفتم نه پس گفت چون حال میداند چه بایادش دهم اوچنین خواهد ما نیزچنان خواهیم کرد که اوخواهد» ص٦٣.

١٨ــ مناظرهٔ **رابعه** با **حسن‌بصری** و **مالك‌دینار** و**شقیق‌بلخی** نمایندهٔ رجحان احوال **رابعه** بر هر سه عارف است «رك تذکره، ص٦٣».

١٩ــ «گفت بارخدایا اگرمرا فردای قیامت دوزخ فرستی سرّی آشکار کنم که دوزخ از من بهزار ساله راه بگریزد، و گفتی الهی **ما را ازدنیاهر چه قسمت‌کرده‌ای بدشمنان‌خود ده وهرچه ازآخرت‌قسمت‌کرده‌ای بدوستان‌خود ده‌که مرا توبسی**، و گفتی خداوندا اگر ترا زبیم دوزخ میپرستم در دوزخم بسوز واگر بامید بهشت میپرستم برمن حرام گردان واگر برای تو ترا میپرستم جمال باقی دریغ مدار» تذکره، ص٦٤.

٣ - ابراهیم‌بن ادهم[١]

١ــ ابتداء حال وسبب توبهٔ ابراهیم جالب است و «او پادشاه بلخ بود وعالمی زیرفرمان داشت وچهل شمشیر زرین وچهل گرز زرین درپیش وپس او میبردند یك شب بر تخت خفته بود نیم‌شب سقف خانه بجنبید چنانکه کسی بر بام میرود آواز داد که

١ــ سرگذشت **ابراهیم‌بن‌ادهم** بی‌اندازه به‌سرگذشت **بودا** شباهت دارد «گلدزیهر».

کیست گفت آشناست اشتری گم کرده‌ام برین بام طلب میکنم گفت ای جاهل اشتر بر بام میجوئی گفت ای غافل تو خدایرا در جامهٔ اطلس خفته بر تخت زرین میطلبی ازین سخن هیبتی بدل او آمد و آتش در دلش افتاد تا روز نیارست خفت...»، آنگاه خضر پیغمبر در بارگاه براو ظاهر میشود ومیگوید «درین رباط فرومیآیم...» وسپس در صحرا آواز «انتبه» میشنود وبعد آهوئی می‌بیند و درصدد صیدش برمیآید و آهو میگوید «مرا بصید توفرستاده‌اند تومرا صیدنتوانی کرد **ألهذا خلقت او بهذا امرت** ترا از برای این کار آفریده‌اند که میکنی هیچ کار دیگری نداری؟» وچشم دلش گشاده میشود وترك سلطنت میگوید وبمرورود میرود وسپس درنیشابور در غار مشهورنه‌سال مقام میکند «تذکره،ص۷۵-۷٤» .

۲- **حال ابراهیم ازاستغراقی تام حکایت میکند** وداستان دیدن او در ذات‌العرق هفتاد مرقع‌پوش را که جان داده بودند و خون از بینی و گوش ایشان روان شده و بیك‌التفات که بخضر کرده‌بودند غیرت خداوندی مأخوذشان داشته بود و مریدی را که خام بود لحظه‌ای چندزنده بداشته بودند تاپخته شود و بمیرد بسیار جالب‌توجه است «تذکره،ص۷۷-۷٦» .

۳- داستان ابراهیم هنگام ورود بمکّه وسیلی‌خوردن برای کشتن نفس «تذکره، ص۷۷» .

٤- داستان آمدن پسر و زن ابراهیم ازبلخ بمکه ومردن پسر ابراهیم‌ادهم بخواهش او «تذکره،ص۷۹-۷۷» .

٥- استخفاف ابراهیم درحق نفس خود «تذکره،ص۸۸» .

٦- بطورکلی‌میتوان زهد واخلاص واستغراق‌را اصول ومظاهر اصلی‌مشرب‌ابراهیم ادهم دانست. زهد او بانوعی ذوق و وجد همراه است .

۴- بایزید بسطامی

۱- بایزید بسطامی متصوفی متعبّد وزاهد و دارای مشرب خشك و عابدانهٔ شخصی

نیست بلکه صاحب مکتب است (پیش از او رابعه چنین حالتی داشت) . اقوال و معاملات او در حقیقت مقدمات عظمت و وسعت دامنهٔ تصوف را فراهم میکند و چنانکه عطار گفته است «در اسرار و حقایق نظری نافذ و جدّی بلیغ داشت» .

۲ــ درباره او گفتهٔ جنید قابل توجه است که گفت «بایزید در میان ما چون جبرئیل است درمیان ملایکه ، و هم او گفت نهایت میدان جمله روندگان که بتوحید روانند بدایت میدان این خراسانی است جمله مردان که ببدایت قدم او رسند همه در گردند و فرو شوند و نمانند» تذکره،ص۱۱۵ .

۳ــ «شیخ ابوسعید ابوالخیر رحمة الله علیه میگوید که هژده هزار عالم از بایزید پُرمی‌بینم و بایزید درمیانه نبینم ، یعنی آنچه بایزید است در حق محو است» تذکره،ص۱۱۵ .

٤ــ داستان انّی اناالله لااله الا انا فاعبدونی گفتن او برای صرف انظار مردم از خود وبیرون کردن محبت خود ازدل ایشان و همچنین نان‌خوردن او در بازگشت از سفر درحقیقت مقدمهٔ ظهور روش ملامتی است .

٥ــ شاید او از نخستین کسانیست که منصوروار کلماتی دالّ بر ادعای وحدت گفته‌اند ،مثل همان «انّی اناالله ...» و «سبحانی ما اعظم شأنی» (تذکره،ص۱۱۷ــ۱۱٦ و۱۱۹)، ایضاً داستان زنّار خریدن او (تذکره،ص۱۲٤)، همچنین گفتهٔ او که «مَثَل من چون مَثَل دریاست...» تذکره،ص۱٤۳[۱] . گفته‌اند که « جدّ وی گبر بود » تذکره،ص۱۱۵ .

٦ــ عاطفهٔ بایزید دربارهٔ مادر از علوّ روح وعمق و لطافت مشرب انسانی او حکایت میکند «تذکره،ص۱۱۸ــ۱۱۷» .

۷ــ داستان شفقت بایزید در بارهٔ مورچه جالب است (تذکره،ص۱۱۸) : «تا کسی درالتعظیم لامرالله بغایت نبود درالشفقة علی خلق‌الله تابدین‌حد نبود» .

۸ــ «یحیی (معاذ) مبتدی بود و بایزید منتهی بود ، یحیی گفت ای شیخ چرا از

۱ــ رك: شمارهٔ ۳۱ همین مبحث .

خدای معرفت نخواستی و او ملك الملوکست و گفته است هرچه خواهید بخواهید بایزید نعره بزد و گفت خاموش ای یحیی که **مرا برخویش غیرت آیدکه او را بدانم‌که من هرگز نخواهم‌که او را جز او داند** جائی که معرفت او بود در میان چه کار دارم خود خواست او آنست ای یحیی **جزوی‌کسی دیگر او را نشناسد** پس یحیی گفت بحق عزت خدای که از آن فتوحی که ترا دوش بوده است مرا نصیبی کن شیخ گفت اگر صفوة آدم وقدس جبرئیل وخلت ابرهیم و شوق موسی وطهارت عیسی و محبت‌محمد علیه‌السلام بتو دهند زینهار راضی نشوی وماورای آن طلب کنی که ماورای کارهاست **صاحب همت باش هیچ فرو میا که بهرچه فرو آئی بدان محجوب‌شوی»** تذکره،ص۱۲۲ .

۹ـ تعلیمات و کلمات بایزید در کشتن نفس‌وازبین‌بردن رعونات نفس‌ازجمله داستان شکستن سر او بابربط وبربط وحلوا برای آن جوان فرستادن (تذکره،ص ۱۲۳)، ومناظرهٔ سگی باا‌و (تذکره،ص۱۲٤ـ۱۲۳) وداستان راهنمائی‌بایزیدزاهدی را که « محجوب بودبنفس خویش » برای کشتن نفس[1] (تذکره،۱۲۵ـ۱۲٤) بسیار جالب است .

۱۰ داستان **شقیق‌بلخی** و **بایزید** نیز از نوادرحکایات است و نشان میدهد که بایزید مرتبه‌ای داشت فوق‌تصوف و پیران صومعه‌دار (تذکره،ص۱۲٦ـ۱۲۵)، و نیز داستان مرید **بوتراب نخشبی** که از دیدن بایزید خشك‌شد وبمردجالب است(تذکره، ص۱۲۱) .

۱۱ـ **بسیاری‌ازکرامات‌وروایات‌راجع به‌بایزیدشبیه‌کرامات راجع به‌ابوسعیدابوالخیر است** مثل گبران را مسلمان کردن (تذکره،ص۱۲۷) و بامریدان گفتن که برخیزید تا باستقبال دوستی شویم (ص۱۲۷) وتنبیه شدن کسانیکه‌باا‌و بی‌احترامی کرده‌بودند (۱۲۸ـ۱۲۷)ومریدی‌منکررا بدیدار اژدهائی که ازدوستانش بودفرستادن(ص۱۲۸).

۱ـ کاملا شبیه تعلیمات شیخ ابوسعید است یکی ازمریدانش را «اسرارالتوحید، چاپ دکتر ذبیح‌الله صفا، ص۲۱۲ـ۲۱۱» .

۱۲ـ **اخلاص‌وصفای‌بایزید** : «جمله‌مردان از من می‌طلبند مگر بایزید که مرا می‌طلبد» تذکره،ص۱۲۹ .

۱۳ـ «نقلست که مردی پیش شیخ آمد شیخ سر فرو برده بود چون بر آورد آنمرد گفت کجا بودی گفت بحضرت آنمرد گفت من بحضرت بودم و ترا ندیدم شیخ گفت راست میگوئی من درون پرده بودم و تو بیرون و بیرونیان درونیان را نبینند» تذکره،ص۱۳۱ .

۱٤ـ «گفت خلق پندارند که راه بخدای روشن‌تر از آفتابست و من چندین سال است تا از او می‌خواهم که مقدار سرسوزنی ازین راه برمن گشاده گردانده نی شود» تذکره،ص۱۳۱ .

۱۵ـ «گفت بسینهٔ ما آوازی دادند که ای بایزید خزاین ما ازطاعت مقبول وخدمت پسندیده پراست اگرمارا می‌خواهی‌چیزی بیاور که ما را نبود گفتم خداوندا آن‌چه بودکه ترا نباشد گفت بیچارگی و عجز و نیاز و خواری و شکستگی» تذکره،ص۱۳۱ .

۱٦ـ «و گفت بصحرا شدم عشق باریده بود وزمین ترشده، چنانکه پای مرد بگل‌زار فرو شود پای من بعشق فرو می‌شد» تذکره،ص۱۳۱ .

۱۷ـ «نقلست که شیخ گفت اول‌بار که بخانه رفتم خانه‌دیدم‌دوم‌بار که بخانه رفتم خداوند خانه دیدم سوم‌بار نه‌خانه دیدم نه‌خداوند خانه یعنی درحق گم شدم که هیچ نمی‌دانستم که اگر می‌دیدم حق می‌دیدم ودلیل برین سخن آنستکه یکی بدر خانه بایزید شد و آواز داد شیخ گفت کرا می‌طلبی گفت‌بایزیدرا گفت بیچاره‌بایزید سی سالست تامن بایزید را می‌طلبم نام و نشانش‌نمی‌یابم... و گفت‌چه گوئی در کسی که حجاب او حق است یعنی تــا او میداند که حق‌است حجابست اومی بایدکه‌نماند و دانش او نیز نماند تاکشف حقیقی بود» تذکره،ص۱۳۲ .

۱۸ـ «...شیخ گفت اول‌قدم‌که رفتم‌بعرش رفتم‌عرش‌را دیدم چون‌گرگ لب‌آلوده وتهی شکم گفتم ای‌عرش‌بتو نشانی‌میدهندکه الرحمن علی‌العرش استوی بیا تاچه‌داری گفت‌چه

جای این حدیث است که مارا نیز بدل تو نشانی میدهند که انا عندالمنکسرةقلوبهم اگر آسمانیان اند
اززمینیان می جویندواگر زمینیان اند از آسمانیان می طلبند اگرجوانست ازپیر می طلبد
واگر پیر است ازجوان می طلبد و اگر خراباتیست از زاهد می طلبد اگر زاهد است
از خراباتی می طلبد» تذکره،ص۱۳۳ .

۱۹ـ «و گفت کمترین درجهٔ عارف آنستکه صفات حق در وی بود» تذکره، ص۱۳۵ .

۲۰ـ «و گفت کمال درجهٔ عارف سوزش او بود درمحبت» تذکره،ص۱۳۶ .

۲۱ـ «و گفت طلب علم واخبار از کسی لایق است که ازعلم بمعلوم شود و از خبر بمخبر اما هر که از برای مباهات علمی خواند وبدان رتبت وزینت خود طلب کند تامخلوقی او را پذیرد هر روز دورتر باشد وازو مهجورتر گردد» تذکره،ص۱۳۷.

۲۲ـ «و گفت اینهمه گفت و گوی ومشغله وبانگ و حرکت وآرزو بیرون پرده است درون پرده خاموشی وسکونت وآرام است» تذکره،ص۱۳۸ .

۲۳ـ «و گفت هر که خدایرا شناخت اورا باسؤال حاجت نیست ونبودوهر که نشناخت سخن عارف درنیابد» تذکره،ص۱۳۸ .

۲۴ـ «و گفت عارف بهیچ چیز شادنشود جز بوصال و گفت هر که بحق عارف است جاهل است وهر که جاهل حق است عارف است» تذکره،ص۱۳۸ .

۲۵ـ «و گفت چون مرید نعره زند وبانگ کند حوضی بود وچون خاموش بود دریائی شود پردر» تذکره،ص۱۳۹ .

۲۶ـ «و گفت علم غدر است ومعرفت مکر است ومشاهده حجاب پس کی خواهی یافت چیزی که میطلبی» تذکره،ص۱۳۹ .

۲۷ـ «گفتند بزرگترین نشان عارف چیست گفت آنکه باتو طعام میخورد و از تو می گریزد وازتو می خرد وبتو میفروشد ودلش درحضایر قدس پشت ببالش انس باز نهاده باشد» تذکره،ص۱۴۱ .

۲۸ـ «گفتند درویشی چیست گفت آنکه کسی را در کنج دل خویش پای بگنجی فرو شود و آنرا رسوای آخرت گویند در آن گنج گوهری یابد آنرا محبت گویند هر که آن گوهر یافت او درویش است... گفتند راه بخدای چگونه است گفت غایب شو از راه و پیوستی به الله» تذکره، ص۱۴۱.

۲۹ـ «گفتند برسر آب می‌روی گفت چوب پاره‌ای بر آب برود، گفتند درهوا می‌پری گفت مرغ درهوا می‌پرد، گفتند به‌شبی بکعبه میروی گفت جادوئی درشبی از هند بدماوند میرود، گفتند پس کار مردان چیست گفت آنکه دل در کس نبندد بجز خدای» تذکره، ص۱۴۲.

۳۰ـ «و گفت مردمان علم ازمردگان گرفتند وما از زنده‌ای علم گرفتیم که هر گز نمیرد همه بحق گویند ومن ازحق گویم لاجرم گفت هیچ چیز برمن دشوار تر ازمتابعت علم نبود یعنی علم تعلیم ظاهر... و گفت اگر فردامرا درعرصات گویند چرا نکردی دوستر دارم از آنکه گویند چرا کـردی یعنی هرچه کنم در وی منی من بود و منی شرک است وشرک بدتر از گناه است مگر طاعتی برمن رود که من درمیان نباشم» تذکره، ص۱۴۲.

۳۱ـ «و گفت مثل من چون مثل دریاست که آنرا نه عمق پدیداست و نه اول و آخر پیداست ویکی ازوی سؤال کرد که عرش چیست گفت منم و گفت کرسی چیست گفت منم و گفت لوح و قلم چیست گفت منم گفتند خدایرا بندگانند بدل ابراهیم وموسی وعیسی صلوات‌الله علیهم اجمعین گفت آن همه منم. بایزید گفت بلی هر که درحق محو شد و بحقیقت هرچه هست رسید همه حق است اگر آنکس نبود حق همه خود را بیند عجب نبود» تذکره، ص۱۴۳.

۳۲ـ «نقلست که بزرگی گفت شیخ را بخواب دیدم گفتم مرا وصیتی کن گفت مردمان در دریائی بی‌نهایت‌اند دوری از ایشان کشتی است جهد کن تا درین کشتی نشینی و تن مسکین را ازین دریا برهانی. نقلست که کسی شیخ را بخواب دید گفت تصوف چیست گفت در آسایش برخود ببستن ودر پس زانوی محنت نشستن وچون شیخ

ابوسعید ابوالخیر بزیارت شیخ آمد ساعتی بایستاد چون بازمی گشت گفت این جائی است که هر که چیزی گم کرده باشد درعالم اینجا یابد» تذکره، ص۱۴۸ .

۲۳ـ **معراج شیخ بایزیدقدس‌الله‌روحه‌العزیز** در حقیقت مرامنامهٔ تصوف است و بخصوص موضوع وحدت وجود ومقام فنا وبقا بابیانی عالمانه و دقیق در آن مشروحاً بیان شده و کیفیت ولزوم تبعیت از دین محمدی مورد تحقیق قرار گرفته ونیزاسرار اناالحق وسبحانی مااعظم شأنی ولوائی اعظم من لواء محمّد درپایان معراج تشریح شده است ؛ دراینجا تبرکاً عبارتی از معراج بایزید نقل میشود : «... باآنکه بحق رسیدم زهره نداشتم بمحمد رسیدن یعنی هر کسی برقدر خویش بخدای تواند رسید که حق باهمه است اما محمد درپیشان درحرم خاص است لاجرم تا وادی لااله‌الا الله قطع نکنی بوادی محمد رسول‌الله نتوانی رسیدن ودرحقیقت هردو وادی یکی است چنانکه آن معنی که گفتم که مرید بوتراب حق‌را می‌دید وطاقت دیدار بایزیدنداشت ...» تذکره، ص۱۴۶[۱] .

۵ ـ حارث محاسبی

۱ـ **ابوعبدالله الحارث بن اسدالمحاسبی** که « همهٔ اهل علم را تولی واقتداء دروقت وی بدو بود » یکی ازمشایخ مسلم تصوف ویکی ازپنج شیخی است که بقول **عبدالله خفیف** هم‌اعتقادرا شایند وهم‌اقتداء را. وی‌ازپیران صاحب مکتب‌است وپیروان اورا **محاسبیان (محاسبیه)** گویند که‌یکی‌ازده‌فرقهٔ مقبول‌تصوف‌بشمارمیروند[۲].

۲ـ حارث محاسبی موصوف‌بود به‌علم وسخاوت ومروت وفراست وتجرید و توحید.

۳ـ نوشته‌اند که‌هم‌درمجاهده وهم‌درمشاهده باقصی‌الغایه‌بود.

۱ـ تذکرةالاولیاء، نیمهٔ اول، ص۱۴۶ـ۱۴۳ (معراج شیخ‌بایزید) .

۲ـ برای‌حارث‌محاسبی‌ومحاسبیه‌باین‌منابع‌رجوع کنید: کشف‌المحجوب‌چاپ‌ژوکوفسکی، صفحات۱۳۴ـ۱۶۴ـ۲۱۹؛ تذکرةالاولیاء چاپ‌تهران، نیمهٔ‌اول‌ص۱۸۹.

۴ـ حارث محاسبی از پیشوایان تصوف عابدانه‌است و در رعایت سنت و تکالیف شریعت جدی بلیغ داشته‌است (رك تذکرة‌الاولیاء عطار نیمهٔ اول ص ۱۹۰-۱۸۹، حکایت چشم‌پوشی حارث از میراث پدر و داستان فرو نرفتن طعامی که در آن شبهتی بود از گلوی او).

۵ـ حارث در محاسبه مبالغتی تمام داشت چنانکه او را محاسبی بدینجهت گفتندی.

۶ـ اصول ده گانهٔ مکتب او متضمن تعالیم مفید اخلاقی و اجتماعی است (تذکره، نیمهٔ اول، ص ۱۹۰)

۶ - معروف کرخی

۱ـ «آن هم دم نسیم وصال آن محرم حریم جمال ..... آن عارف اسرار شیخی قطب وقت معروف کرخی ... در **مقام انس و شوق** بغایت بوده است و **مادر و پدرش ترسا** بودند» تذکره، ص ۲۲۴؛ در کودکی بر معلم فرستادند، معلم تعلیم **تثلیث** میکرد واو **هوالله‌الواحد** میگفت ، معلم او را بزد و او بگریخت و **بردست علی‌بن‌موسی‌الرضا مسلمان شد** و پدر و مادرش نیز مسلمان شدند .

۲ـ «نقلست که روزی **معروف** را مسافری رسید در **خانقاه** و قبله را نمی‌دانست روی بسوئی دیگر کرد و نماز کرد چون وقت نماز در آمد اصحاب روی سوی قبله کردند و نماز کردند آن مسافر خجل شد گفت آخر مرا چرا خبر نکردید **شیخ گفت ما درویشیم و درویش‌را با تصرف چه‌کار** آن مسافر را چندان مراعات کرد که صفت نتوان کرد» تذکره، ص ۲۲۵ .

۳ـ «نقلست که یکبار **شوق** بروی غالب شد ستونی بود برخاست و آن ستون را در کنار گرفت و چندان بفشارد که بیم آن بود که آن ستون پاره شود» تذکره ، ص ۲۲۶ـ۲۲۵ .

۴ـ «گفت **علامت جوانمرد سه‌چیز است** یکی وفا بی‌خلاف دوم ستایش بی‌خود سوم عطائی بی‌سؤال» تذکره، ص ۲۲۶ .

۵ـ «...لاجرم در **تجرید** همتا نداشت وازقوت **تجرید** او بود که بعد از وفات او خاك او را **تریاك مجرّب** میگویندبهر حاجت که بخاك آوردند حق‌تعالی‌روا گرداند پس چون وفات کرد... **همه ادیان در وی دعوی‌کردند جهودان و ترسایان ومؤمنان‌هریك گروه‌گفتندکه وی ازما است...**» تذکره،ص۲۲۷ .

۷ - یوسف‌بن‌حسین

علت ذکر ابویعقوب یوسف‌بن‌الحسین‌الرازی در ردیف «قیافه‌های‌جالب طریقت که‌نمایند گی‌مشربهای مختلف‌تصوف را دارند» اینست که‌یوسف‌بن‌الحسین‌ازپیشوایان بزرگ **اهل‌ملامت**است وثبات اودراین‌راه و بی‌اعتنائی‌او بخلق تاجائی‌بود که‌اهل‌ظاهر بخصمی‌او برخاستند و گاه‌بودی که مجلس‌میگفت درحالیکه کسی‌حاضر نبود واوخلق را درمیان‌نمی‌دید ودرری اورا **زندیق‌مباحی** میخواندند ودرطریق‌ملامت، بشیوه‌ای که یادآورشیوهٔ‌حافظ‌است، قدمی‌محکم‌داشت وبیباکی اودرجلب ملامت‌برخود از**حمدون قصّار** پیشوای **قصاریه** بیشتربود ومیتوان گفت‌آنچه **حمدون قصار** میدانست **یوسف‌حسین** بدان‌عمل‌میکرد[۱].

۸ - حمدون قصار

باوجودآنکه پیشوای **ملامتیان** بود[۲]، موصوف‌بود بورع‌وتقوی ودرتقوی‌چنان بود که شبی‌بربالین دوستی بود درحالت‌نزع چون‌آن‌دوست وفات کرد چراغ‌بنشاند و گفت این‌ساعت‌این چراغ وارث‌راست‌مارا روا نباشد سوختن‌آن «تذکره، ص۲۷۶».

۹ - ابن‌خفیف

۱ـ **مشایخ اهل‌حال واستغراق، ومشایخ‌متشرع**: «اکنون بدانك مشایخ درمقامات

۱ـ تذکرة‌الاولیاءعطار، چاپ‌تهران، نیمهٔ‌اول ص۲۶۷–۲۶۲.

۲ـ رك: همین‌کتاب مبحث «حافظ و مشرب ملامتی و قلندری» ؛ تذکرة الاولیاء چاپ تهران ۱۳۲۱، نیمهٔ اول ص۲۷۶؛ کشف‌المحجوب چاپ ژوکوفسکی ص۷۴–۱۵۶–۱۶۴–۲۲۸ –۲۸۴–۳۲۱ .

مختلف بوده‌اند ودراحوال متفاوت، بعضی حـال بر ایشان غالب بوده‌است و گاه گاه در استغراق حال وسکری غالب نادره برزبان ایشان می‌زفت ونادره ازایشان ظاهر می‌شد مخالف شریعت، و بعضی بر جادّهٔ شرع استقامت می‌نمودند و از مادّهٔ دین استمداد می‌گرفتند ... والبته و اصلا ازجادهٔ شرع تجاوزننمودند و ازملت حنفیة تعدی جایز نشمردند، وشیخ کبیر ابوعبدالله‌محمدخفیف قدس‌الله روحه‌ازین طایفه بود.»[1]

۲ـ شیخ معمولاً بسؤالات مردم دربارهٔ تصوف یا جواب نمی‌داد یا پس‌ازتوقف وتفکر بسیار جواب میداد(سیرت ابن خفیف، ص۴۲و۱۲۸).

۳ـ دراینکه مجالست بامردمان حجاب مشایخ است درراه آخرت(ملاقات ابلیس باابوالحسین دراج. سیرت ابن خفیف ص۷۲ـ۷۱)؛ دراینکه داشتن مرقع کررا مسلم است (سیرت ابن خفیف ص۲۵۶)؛ دراینکه مشایخ ازراه کسب تأمین معاش میکردند(سیرت ابن خفیف ص۲۴، ۱۵، ۱۱۸، «فصل ۳۰» ۱۳۸)؛ درسماع و تأثیر آن (همان‌منبع ص۱۰۵ـ۱۰۴، ۱۳۰ـ۱۲۹)؛ بزرگترین سخنی که بشر در توحید گفته‌است (ایضاً ص۱۲۷ فصل۳۸).

۴ـ خودپسندی، وخودستائی شیخ (ایضاً ص۱۵ـ۱۳، ۱۹، ۲۱، ۲۴ـ۲۳وغیره.)

۵ـ نهایت‌مقامات را واصلان‌دانند وهیچکس بدان‌مرتبه‌جز کبارصحابه نرسیده است (ایضاً ص۱۲۸فصل۳۹).

۶ـ شهود ومکاشفهٔ کاذب وشیطانی (ایضاً ۱۶۳ـ۱۶۲)

۷ـ ازسخنان شیخ دربارهٔ **صوفی** وفقیر : « صوفی آن باشد کی حق تعالی اورا از اوصاف خود چیزی بخشد و اودرمیان خلق بحق ایستاده باشد»، «**صوفی** آنست که صوف پوشد بر صفا وهوا را بچشاند درطعم جفا ودنیارا بیندازد ازپس قفا»، « **الصوفی** من استصفاه الحق لنفسه توددا و **الفقیر** من استصفی نفسه فی فقره تقربا».

۱ـ «سیرت ابن الخفیف الشیرازی» چاپ شده درآنکارا بسال ۱۹۵۵، ص۵؛ تقریباً اغلب مطالب این کتاب ازعبادات وریاضات و زهد سخت و خشن ابن خفیف حاکی است ، رك صفحات ۳۸ـ۳۷و۳۹.

۸ـ از سخنان شیخ در بارهٔ **توحید**: «ازشیخ پرسیدند کی: توحیدچیست؟ گفت: توحید آنست کی آثار بشریت ازخود محو کنند و اوصاف آلهیت درخود پوشند» ، «ابوعبدالله خفیف گوید که: هر گزدیدهٔ من کس ندید که در توحید سخن گفتند چنانك **رویم**».

۹ـ ازسخنان شیخ در بارهٔ **حظ نفس وحظ روح** :«شیخ گفت: **حظ نفس** سه چیز است خوردن وخفتن ومجامعت **وحظ روح** سه چیز است **بوی خوش وآواز خوش ونظر**»

۱۰ـ در بارهٔ زیارت سلاطین ازطرف شیخ و وجهی که دارد (سیرت ابن خفیف ص۲۶۱).

۱۱ـ الشیخ ابوعبدالله بن خفیف،هوالذی اظهر طریق جبل سر ندیب... (همان منبع ص۲۳۱ـ۲۳۰،ظاهراً منقول ازابن بطوطه)

۱۰ـ حسین بن منصور حلاج

۱ـ شاید **حسین بن منصور حلاج** جالبترین واسرارآمیز ترین شخصیت تصوف باشد. در بارهٔ این اعجوبهٔ روزگار بیش ازهر عارف دیگر بحث و نظرهای مختلف ومتضاد اظهار شده است. عقیدهٔ مشایخ بزرگ در بارهٔ اوغالباً با نوعی احتیاط ومحافظه کاری آمیخته است و ظاهراً رعایت نظر مردم و بیم از رنجش عوام بزرگترین علت این احتیاط در قضاوت واجمال عقاید بوده است.

۲ـ القاب وعناوین مختلف ومتضادی ازطرف موافقان ومخالفان به **حسین بن منصور حلاج** اطلاق شده است وازجمله اورا **جادوگر، مرتاض، ملحد، زندیق، صوفی بزرگی که در غلبات احوال سخنانی نادره برزبانش جاری میشد، عارف و صوفی بزرگ ، عارف محقق** وغیره نامیده اند.

۳ـ حسین بن منصور حلاج بیضاوی بعلت سخنان وافعال خارق العاده وسرنوشت جالب خود یکی ازتابناکترین ودرخشانترین سیماهای شعر وادب فارسی محسوب میشود

و مضامین **منصور و ار بر سر دار رفتن** و **دار منصور** و **دار حلاج** و **اسرار هویدا کردن** بصورتهای گوناگون و در قالب تعبیرات متنوع در دیوانهای شعر فارسی بچشم میخورد. ادبیات فارسی **حسین بن منصور** را بنامهای **منصور** و **حلاج** میشناسد.

٤- برای ترجمهٔ حال و سخنان حسین بن منصور حلاج و داستان پایان زندگی او به «**تذکرة الاولیاء عطار**» ذیل ترجمهٔ «حسین منصور حلاج» و برای نظرات مشایخ مخالف و موافق و مردد دربارهٔ حلاج به «کشف المحجوب هجویری» رجوع شود[١].

در **کشف المحجوب هجویری** گذشته از اشاراتی که در چند جا به پیروان حسین بن منصور حلاج شده است (رك: کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی، صفحات ١٦٤ و ٣٣٤) درضمن ترجمهٔ «ابوالمغیث الحسین بن منصور الحلاج» (کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی ص ١٨٩) حسین بن منصور ازدیدگاه مشایخ مخالف و موافق معرفی شده است و رویهمرفته میتوان گفت که هجویری باوجود اینکه حلاج را بکلی منکر و ملحد نمیداند نظری چندان موافق دربارهٔ او ندارد. هجویری در ذیل ترجمهٔ «ابوالحسن احمد بن محمد النوری» از دوازده گروه متصوفه که از آنجمله ده گروه مقبولند و دو گروه مردود «**حلاجیان**» **را یکی از دو فرقهٔ مردود ذکر کرده** میگوید: «دیگر حلاجیانند کی بترك شریعت والحاد مردودند و اباحتیان و فارسیان بدیشان متعلقند» (ص ١٦٤)، و در جای دیگر ضمن بحث دربارهٔ «آن دو گروه مطرود که تولی بدین طایفه (صوفیان) کنند»

١- تحقیقات پرارزش دانشمند فقید فرانسوی لوئی ماسینیون برای شناختن شخصیت واقعی حسین بن منصور حلاج و ارزش آثار وافکار او منبعی بی نظیر محسوب میشود. فهرست کامل تحقیقات استاد ماسینیون دراین زمینه (اعم از کتاب و رساله ومقاله) درضمن بخش نخست ازجلد اول کتاب Mélanges Louis Massignon مندرج است:

MÉLANGES LOUIS MASSIGNON·Damas 1956·Tome I(Bibliographie de Louis Massignon réunie et classée par Y·MOUBARAC,pp·3-56·

برای آگاهی اجمالی از شرح حال حسین بن منصور حلاج رجوع شود بمقدمهٔ فشرده ومحققانهٔ استاد ماسینیون بر کتاب:

Dîwân,Hoceïn Mansûr Hallâj(Traduit et présenté par LOUIS MASSIGNON;1955)·

میگوید: «و گروهی دیگر نسبت مقالت بفارس کنند و وی دعوی کند که این مذهب **حسین بن منصور** است و بجز اصحاب حسین کسی را این مذهب نیست و من **ابوجعفر صیدلانی** را دیدم با چهارهزار اندرعراق پراکنده که از **حلاجیان** بودند جمله بر **فارس** بدین مقالت لعنت میکردند ... ومن کی **علی بن عثمان الجلّابی**ام میگویم من ندانم که **فارس** و **ابوحلمان** که بودند وچه گفتند اما هر که قایل باشد بمقالتی بخلاف توحید ویرا اندر دین هیچ نصیب نباشد و **چون دین کی اصلست مستحکم نبود تصوف کی نتیجه وفرعست اولیتر که باخلل باشد**» (ص۳۳٤).

صاحب کشف المحجوب در بارهٔ **موافقان ومخالفان حسین بن منصور ومترددان در احوال او که اندر امروی توقف کرده‌اند** چنین گوید: «ومشایخ این قصه اندر شان وی مختلف‌اند: بنزدیك گروهی مردود ست و بنزدیك گروهی مقبول چون **عمرو بن عثمان المکی** و **ابویعقوب نهرجوری** و **ابویعقوب اقطع** و **علی بن سهل اصباهانی** و جزایشان گروهی ردّ کردندش و باز **ابن عطا** و **محمد بن خفیف** و **ابوالقاسم نصرابادی** وجملهٔ متأخران قبول کردندش و باز گروهی اندر امروی توقف کرده‌اند چون **جنید** و **شبلی** و **جریری** و **حصری** وجزایشان و گروهی دیگر بسحر و اسباب آن ویرا منسوب کردند اما اندر ایام ما شیخ **ابوسعید ابوالخیر** وشیخ **ابوالقاسم گرگانی** و شیخ **ابوالعباس شقانی** (نسخه: سقانی) رض اندرحدیث وی سری داشته‌اند و بنزدیك ایشان بزرگ بود، اما **استاد ابوالقاسم قشیری** رض گوید که **اگر وی یکی از ارباب معانی وحقیقت بود بهجران ایشان مهجور نگردد واگرمردود حق ومقبول خلق بود بقبول خلق مقبول نگردد. بحکم تسلیم ویرا بدو بازگذاریم وبرقدر نشانی که دروی یافتیم ازحق ویرا بزرگ داریم**» (ص۱۹۰-۱۸۹).

هجویری سپس گوید: «امااز ین جمله مشایخ رض بجز اندکی منکر نیند مر کمال فضل وصفاء حال و کثرت اجتهاد و ریاضت وی را و **اثبات ناکردن ذکروی بی امانتی بودی اندرین کتاب** کی بعضی ازمردمان ظاهر ورا تکفیر کنند وبدو منکر باشند واحوال ورا

بغدر و حیلت وسحر منسوب گردانند و پندارند کی حسین منصور حلاج حسن بن منصور حلاج است آن ملحد بغدادی کی استاد محمد زکریا بودست ورفیق ابوسعد (ن:ابوسعید) قرمطی[1]. این حسین کی مارا درامر وی خلافست فارسی بودست از بیضاورد» (ص ۱۹۰).
ایضاً گوید: « اما من گروهی دیدم ازملاحده ببغداد و نواحی آن خذلهم‌الله کی دعوی تولی بدو داشتند و کلام ویرا حجت زندقهٔ خود ساخته بودند واسم حلاجی برخود نهاده و اندر امر وی غلو میکردند چون روافض اندر تولی علی» (ص ۱۹۲).

خلاصهٔ نظر هجویری دربارهٔ منصور حلاج چنین است : « درجمله بدانك : کلام وی اقتدا را نشاید از آنچ مغلوب بوده است اندر حال خود نه متمکن، و کلام متمکنی باید تا بدان اقتدا توان کرد. پس عزیزست وی بر دل من بحمدالله اما بر هیچ اصل طریقش مستقیم نیست و بر هیچ محل حالش مقرر نه و اندر احوالش فتنهٔ بسیارست... و پیش ازین درشرح کلام وی کتابی ساخته‌ام و بدلائل و حجج علو کلام و صحت حالش ثابت کرده‌ام... پس طریقی را کی بچندین احتراز اصل آنرا ثابت باید کرد چرا بدان تعلق و اقتدا کنند؟!» (ص ۱۹۲).

این بود خلاصهٔ مطالبی که در **کشف المحجوب هجویری** راجع به **حسین بن منصور حلاج** مذکوراست و بطور کلی از مجموع آنچه گذشت میتوان دریافت که صاحب کشف المحجوب خود از جملهٔ مترددان در احوال حلاج بوده است و نظری مساعد و موافق دربارهٔ حلاج وسخنان او ندارد واین تردّد وعدم موافقت، با مذهب و مسلك هجویری که تصوف را فرع دین و ازموالید مستقیم آن میدانست کاملاً سازگار است.

شرحی که در **تذکرة الاولیاء عطار** راجع به « **حسین منصور حلاج** » آمده با آنچه

۱ـ « بعضی گویند حسین منصور حلاج دیگراست وحسین منصور ملحدی دیگراست استاد محمد زکریا و رفیق ابوسعید قرمطی بود و آن حسین ساحر بوده است، اما حسین منصور از بیضاء فارس بود و در واسط پرورده شد» تذکرة الاولیاء عطار (چاپ کتابخانهٔ مرکزی)، نیمهٔ دوم ص ۱۰۹.

در کشف‌المحجوب دراین‌باره مذکوراست کاملاً متفاوت میباشد . **شیخ‌عطار** درتذکرة الاولیاء شخصیت غریب حسین‌بن‌منصور را بوجهی‌اعجاب‌انگیزتصویر کرده، وشرح مزبوردلیل حسن‌ارادت عطار درحق‌حلاج وتصدیق‌احوال این‌شوریدهٔ جانباز وعاشق بیباك است[۱]. سرنوشت حسین‌بن‌منصور و برسردار‌رفتن او بعلت پافشاری درافشای **راز بزرگ‌عشق** ازمضامین‌موردتوجه‌عطار در دیوان اشعار اونیز بشمارمیرود.

۵ـ « **شبلی** گفت **انا والحلاج‌شیء واحد فخلصنی جنونی واهلکه عقله** و اگروی بدین وملت مطعون‌بودی **شبلی** نگفتی که **من‌وحلاج یك‌چیزیم** » (کشف‌المحجوب‌چاپ ژوکوفسکی،ص۱۹۰).

« **محمدبن‌خفیف** گفت **هوعالم‌ربّانیّ** اوعالم‌ربّانیست» (کشف ص۱۹۰).

ولی گفتهٔ**شیخ‌ابوسعیدابوالخیر** درمیان آنچه‌مشایخ‌در بارهٔ**حلاج** گفته‌اند امتیازی خاص‌دارد:«پس **شیخ** روی‌باصحاب کرد و گفت از دی‌باز لرزه‌برشما افتاده‌است، شما پنداشتید که‌چوبی‌بشما چرب‌خواهند کرد، چون **حسین منصوری**باید کی **درعلوم‌حالت درمشرق ومغرب‌کس‌چون‌اونبود** درعهد وی،تاچوبی‌بوی چرب کنند.چوب بعیاران‌چرب کنند بنامردان‌چرب‌نکنند» اسرارالتوحید،چاپ دکترصفا ص۸۱

۶ـچون کتاب **سیرت‌ابن‌الخفیف‌الشیرازی** (آنکارا،1955،تصحیح ا.شیمل‌ـطاری) یکی‌ازمنابع مهم وقدیمی ومحتوی اشارات مفیدی در بارهٔ **حسین‌بن‌منصورحلاج** است، موارد راجع‌باین‌موضوع‌را برای سهولت مراجعهٔ‌خوانندگان‌اجمالاً یادآورمیشویم:

۱ـ تذکرةالاولیاء (چاپ کتابفروشی مرکزی، ۱۳۲۱)، نیمهٔ دوم ص ۱۱۶ـ۱۰۸. عطارگوید:« مرا عجب‌آمد ازکسی که روا داردکه ازدرختی اناالله برآید ودرخت درمیان نه چرا روا نباشدکه از **حسین** اناالحق برآید و **حسین** درمیان نه » تذکره ص۱۰۹؛ این‌استدلال عطار یادآور این‌بیت شیخ محمود شبستری‌است:

روا باشد اناالحق ازدرختی　　　چرا نبود روا ازنیکبختی

نیز درتذکرةالاولیاء(ص۱۱۳ـ۱۱۲)آمده‌است:« جمله برقتل او اتفاق‌کردند ازآنکه میگفت **اناالحق**. گفتند: بگوی **هوالحق** . گفت بلی همه‌اوست شما میگوئید که‌گم شده‌است بلکه **حسین** گم شده‌است بحرمحیط گم‌نشود وکم‌نگردد.»

کرامات حلاج که ابویعقوب نهرجوری آنرا ساحری خواند (ص۷۳ـ۷۲) ـ **منصور حلاج** (ص۱۰۱ـ۹۳) : منصور در بغداد صوفی سفید پوشیده بود (۹۵)، شیخ کبیر ابوعبدالله محمد خفیف ساحری منصور را تأیید میکند اما ریاضت وعبادت اورا می‌ستاید (۹۸ـ۹۷)، قصد قتل منصور ازطرف عوام صفاهان بتحریك علی سهل (۹۹ـ۹۸)، در بارهٔ سحر آموختن حسین منصور ازمرتاضان هند (۱۰۰ـ۹۹)، گواهی شیخ در بارهٔ موحّد بودن منصور وتکفیر شعر منسوب بدو (۱۰۱ـ۱۰۰)ـ منصور بجرم افشاء سرّ الٰهی در آن بلا افتاد (۱۰۳)ـ حسین منصور عالم ربّانی است (۲۳٤) ـ عقیدهٔ جنید وابن خفیف در بارهٔ منصور، یعنی انکار جنید وتصدیق ابن خفیف «بنقل از اخبار الحلاج» (۲۳٤) ـ درمدت مسجونی حلاج فقط یك بار ابن عطا ویك بار عبدالله خفیف بدیدن او رفتند «تذکره ۱٤۱/۲۰» (۲۳۵)ـ دیدار ابن خفیف شیرازی ومنصور حلاج، وقتل وصلب منصور وفتوای هشتاد وچهارتن ازفقها وقُرّا (۲۳۹ـ۲۳۵)ـ نظر ابن خفیف در بارهٔ منصور (۲٤۰).

۷ـ **حسین بن منصور حلاج** که سرّ ناگفتنی عشق و رازبزرگ اتحاد عاشق ومعشوق را درقالب « **اناالحق** » فاش ساخت وبالاخره جان برسراین دلیری گذاشت سرحلقهٔ عارفان جانباز وسرخیل رندان مسند برانداز ودر اوراق دواوین شعرا وادبیات عرفانی مظهر عالی عشق آتشین واتحاد تامّ عاشق بامعشوق وشهامت وشجاعت بی‌نظیر وشوریدگی وفداکاری درراه عشق تاسرحد جانبازی بشمار میرود.

هنگامیکه **حسین** را ببردند تا بردار کنند درویشی در آن میان ازو پرسید که عشق چیست؟ گفت: امروزبینی وفردا بینی وپس فردا بینی، آن روزش بکشتند ودیگر روزش بسوختند وسوم روزش بباد بردادند یعنی عشق اینست (تذکرة الاولیاء، نیمهٔ دوم ص۱۱٤).

نقلست که **شبلی** گفت آن شب بسر گور او شدم وتابامداد نماز کردم سحر گاه مناجات کردم و گفتم الٰهی این بندهٔ تو بود مؤمن و عارف و موحد این بلا بـا او چرا

کردی خواب برمن غلبه کرد بخواب دیدم که قیامت‌است و ازحق فرمان آمدی که این از آن کردم که سرّ ما با غیر گفت (تذکرةالاولیاء، نیمهٔ دوم ص۱۱٦).

خواجهٔ شیراز از **منصورحلاج** بعنوان **هویداکنندهٔ اسرار** یاد میکند و او را **یار** میخواند:

گفت آن یار کزو گشت سردار بلند

جرمش این بود که اسرارهویدا میکرد

جای دیگر شدت‌مصائب و کثرت‌بلا وابتلا را ازعلائم‌توجه دوست و لوازم وصال میشمارد و **بردار‌رفتن** منصور را لازمهٔ **برازمراد‌داشتن** و کامروایی ودولت و سعادت او میداند:

چو منصور ازمرادآنانکه بردارند بردارند

بدین‌درگاه حافظ را چومیخوانند میرانند

حافظ دراین‌بیت‌نغزمیگوید: رازعشق را منصورصفتان جانباز وشوریدگان و سالکان واقف‌بحقیقت عشق و رندی برسردارفنا توانند گفت نه‌شافعی‌مسلکان اسیر قیل وقال وبیخبرازجذبه وحال:

حلاج برسردار این نکته خوش سراید

از شافعی نپرسند امثال این مسائل

شاید دربیت زیرنیز «**خاصان**» اشاره به‌منصورحلاج باشد:

غیرت عشق‌زبان همه خاصان‌ببرید ؛ کز کجا سرّ غمش در دهن‌عام‌افتاد

نگارنده گمان‌نمیکند دربارهٔ منصورحلاج وصفی‌عالیتر ازآنچه درمصراع‌دوم این‌بیت‌حافظ آمده‌است بتوان پیدا کرد:

خامان ره‌نرفته چه‌دانند ذوق‌عشق ؛ **دریادلی‌بجوی دلیری سرآمدی**

۱۱ - شیخ ابواسحق کازرونی

۱- شیخ ابواسحق کازرونی (درگذشته بسال ٤٢٦ هجری) صوفی نامدار نیمهٔ دوم سدهٔ چهارم و آغاز قرن پنجم ازمیان سه‌شیخ بزرگ مشهور در آن هنگام یعنی **محاسبی** و **ابن‌خفیف** و **ابوعمرو بن‌علی** ملازمت و پیروی **ابن‌خفیف** را انتخاب کرد و خرقه از دست **شیخ حسن اکار** گرفت.

۲- ظاهراً **شیخ ابواسحق** مانند **ابن‌خفیف** اعتقاد به‌اشعریان داشته‌است. در بسیاری از اصول عقائد، شیخ ابواسحق کمترین انحرافی از **ابن‌خفیف** ندارد و باشیخ **جنید بغدادی** نیز کاملاً همعقیده است[1].

۳- بطور کلی شیخ ابواسحق کازرونی ازحدود تعالیم اسلام پا بیرون نمیگذارد وازچهاردیوار تعلقات ایمانی خود خارج نمی‌تواندشد. حسن بصری نیز معتقد است که جدل درمسائل الـهی بیفایده است ومانع از آنست که مذهب به‌جنبهٔ معنوی خود برسد (فردوس المرشدیه، ص بیست وهفت و بیست‌وهشت مقدمه).

٤- دربارهٔ کوششهای شیخ درترویج اسلام وتبلیغ زردشتیـان و وعظ و ارشاد وارتباط کامل با پیروان واطرافیان ونیکوکاری ومهرورزی تا پای‌جان ودستگیری‌از پیروان درویش و بی‌چیز و گذشت نسبت به‌مخالفان و دشمنان وقدرت روحی وفراست فوق انسانی او رك: همان منبع (فردوس المرشدیه)، صفحات سی‌وسه تا چهل مقدمه.

۵- درذکر **ترتیب معاش رباطها و بقعه‌ها** که شیخ قدس سره کرده‌است، واطعام درروزعاشورا (فردوس المرشدیه، باب بیست‌وچهارم).

۶- حکایتی دربارهٔ **روش‌عملی ومثبت شیخ ابواسحق** ومجاب کردن هفت‌تن ابدال کوه‌نشین لبنان (فردوس، ص ۱۹۰ ببعد).

۷- **درمباح‌دانستن‌سماعی که‌از بهر رحمن باشد نه‌شیطان** (فردوس، ص ۲۸۹-۲۸۸)

۸- ازتعلیمات روانشناسی‌مفیدشیخ (فردوس، ص ۳۱۱).

۱- برای اطلاع ازعقائد او بطور بسیار ملخص رك: فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه، باهتمام آقای ایرج افشار، صفحهٔ بیست وشش مقدمه.

۹ـ باب بیست وسوم کتاب **فردوس المرشدیه** درذکر غزو که شیخ مرشد قدس‌الله سره ترتیب کرده‌است واشاره به‌بر انداختن آتشکده‌های گبران ویکی‌ازاصحاب خود ابوعبدالله محمدبن‌جذین‌را باسفهسالاری غزوتعیین کردن و وعظشیخ درحضورغازیان مسلح ودرضمن‌وعظ‌شمشیر بردست گرفتن،وشکسته‌شدن کفار بسیارجالب‌است(فردوس، ص۱۸۰ ببعد، ایضاً درصفحهٔ۱۹۱ بهمین‌موضوع‌اشاره شده‌است).

۱۲ - ابوسعید ابوالخیر

۱ـ شیخ ابوسعید فضل‌الله‌بن ابی‌الخیر المیهنی‌متولدبسال۳۷۵ هجری‌ومتوفی بسال ٤٤٠ صوفی وعارف بزرگ قرن پنجم هجری مسلماً درخشانترین‌سیمای‌تصوف حقیقی وعالیترین وکاملترین‌مظهر زیرکی ودریادلی‌ونفوذنظرو صفا ومعنویت‌عرفانی بشمار میرود واز تتبّع درسخنان رندانه وعمیق ومشحون ازنکات او برمیآید که‌شیخ واقوال وافعال او را از مصادر مهم بلکه نخستین مظهر کامل و قابل‌توجه و مشخص عرفان عاشقانه (مشرب عطار و مولوی و حافظ) و در حقیقت تجلی و ظهور مستقیم تصوف مثبت ایرانی وعرفان عاشقانه درتصوف مکتبی وخانقاهی میتوان دانست

۲ـ مقایسهٔ سخنان وتعلیمات ومعاملات شیخ ابوسعید بامشایخی چون حسن بصری وابراهیم‌بن ادهم وابن‌خفیف شیرازی وشیخ ابواسحق کازرونی و حتی عارف بزرگ ژرف اندیش بایزید بسطامی رجحان حالات و مشرب شیخ را بوضوح نشان میدهد: حسن‌بصری‌صوفیی متعبد وعابدی زاهد وابراهیم‌بن ادهم مرد میدان ترك و انقطاع واعدام‌نفس وبایزید بسطامی که مقام عالی و کم‌نظیری‌درعالم تصوف وعرفان دارد بیش از همه شهسوار عرصهٔ حال استغراق و محقق وحدت و فناء فی‌الله و شارح معرفت‌حقیقی است وابن‌خفیف وابواسحق‌کازرونی (که پیروی ابن‌خفیف را انتخاب کرد) نیز مردان گرم‌نفسی بوده‌اند که پیروی ازشریعت‌را هستهٔ‌اصلی ومفهوم حقیقی طریقت دانسته از روش دینی محض متابعت نموده‌اند ، ولی شیخ ابوسعید یك پیر و

مرشد واقعی بود که با تسلط معنوی خارق العاده بر مریدان و نفوذ کم نظیر در همه اشخاصی که با او تماس می‌یافتند اعم از موافق و مخالف با کمال درایت و زیرکی اصول مشرب خود را که با چشم‌پوشی از ظواهر و روشها در «تهذیب اخلاقی و خدمت اجتماعی و بلندنظری و وسعت مشرب و محبت» خلاصه میشد در جامعه تلقین و تعلیم میداد.

۳- احوال و معاملات او از زیرکی و رندی و بیباکی و سخنان و تعلیماتش از ظرافت و پختگی و زیرکی حافظوار حکایت میکند.

٤- «شیخ ابوسعید قدّس الله روحه العزیز گفت کی صد پیر از پیران در تصوف سخن گفته‌اند اول همان گفت کی آخر، عبارت مختلف بود و معنی یکی کی **التصوّف ترک التکلّف** وهیچ تکلّف ترا بیش از تویی تو نیست. چون بخویشتن مشغول گشتی ازو باز ماندی» اسرار التوحید، باهتمام دکتر ذبیح الله صفا، ص۲۱٦.

٥- اعتقاد شیخ باینکه **«عشق کاریست که موقوف هدایت باشد»**: «هرک قدم در طریقت نهاد اگرچ جوان باشد بنظر پیران باید نگاه کردن کی **آنچ بهفتاد سال بما نداده‌اند روا بود که بروزی بدو خواهند داد**» اسرار التوحید، ص۲۲۳.

٦- گفته‌های ابوسعید اعم از سخنان منثور و منظوم از ذوقی خاص و عشقی زیرکانه و مشربی وسیع حکایت میکند:

* بر رسته دگر باشد و بربسته دگر ....
* فاساختن وخوی خوش وصفرا کم تا عهد میــان مــا بماند محکم
فاساختن وخوی خوش وصفرا هیچ تا عهد میان مــا بماند بی پیچ
* جایی که تو باشی اثر غـم نبود آنجا که نبـاشی دل خرّم نبود
آنرا که ز فرقت تو یکدم نبود شادیش زمین و آسمان کم نبود
* هر کسی محراب کردست آفتاب وسنگ وچوب من کنون محراب کردم آن نگارین روی را
* ای ساقی پیش آر ز سرمایهٔ شادی زان می که همی تابد چون تاج قبادی

زان باده که با بوی گل و گونهٔ لعلست | قفل در گرُ مست و کلیددر شادی
※ از یك سو شیر وازد گرسو شمشیر | مسکین دل من میان شیر وشمشیر
※ تا روی ترا بدیدم ای شمع طراز | نی کار کنم نه روزه دارم نه نماز
چون باتو بوم مجاز من جمله نماز | چون بی‌تو بوم نماز من جمله مجاز
※ در راه یگانگی نه کفرست و نه دین | یك گام زخود برون نه وراه ببین
ای جان جهان تو راه اسلام گزین | با مار سیه نشین و با خود منشین
※ بس کی جستم تا بیابم من ازان دلبر نشان | تا گمان اندر یقین گم شد یقین اندر گمان
※ مارا بجزاین جهان جهانی د گرست | جز دوزخ وفردوس مکانی د گرست
قلاشی و عاشقی سرِ مایهٔ ماست | قرّایی و زاهدی جهانی د گرست

※ مضمون بسیار لطیفی است: شیخ گفت کار دیدار دل دارد نه گفتار زبان.

※ مضمون حافظوار: شیخ گفت داوری کافریست و از غیر دیدن شرکست و خوش بودن فریضه است[1].

※ یادآور لحن مخصوص حافظ: شیخ را گفتند یکی توبه کرده بود بشکست، شیخ ما گفت اگر توبه او را نشکسته بودی او هرگز توبه بنشکستی.

※ شیخ پیوسته می گفتی کی تو بی نوایی وهمو گفت کی معشوقهٔ بی عیب مجویید که نیابید[2].

※ شیخ را پرسیدند کی مردان او در مسجد باشند؟ گفت در خرابات هم باشند[3].

※ فلسفهٔ اصلی تصوّف در بارهٔ روش زندگی: شیخ گفت وقتك بین النفسین. وقت تو میان دو نفس است یکی گذشته ویکی نا آمده. پس گفت دی شد و فردا کو ؟ روز

۱ـ وفا کنیم وملامت کشیم وخوش باشیم | که در طریقت ما کافریست رنجیدن «حافظ»
یك حرف صوفیانه بگویم اجازتست: | ای نور دیده صلح به از جنگ وداوری «حافظ»
۲ـ درین چمن گل بیخار کس نچید آری | چراغ مصطفوی باشرار بولهبیست «حافظ»
۳ـ این مضمون وانواع آن این عقیده را تقویت میکند که شیخ ابوسعید **پیشوای مکتب عرفان عاشقانه** ونخستین معرّف واقعیِ مشرب سنائی وعطار ومولوی وحافظ است.

امروز است. الوقت سیف قاطع.

* از گفته‌های عمیق شیخ ابوسعید: شیخ گفت تصوف دوچیز است، بیکسو نگریستن ویکسان زیستن.

* شیخ گفت اینست وبس واین بر ناخنی بتوان نبشت: اذبح النفس والا فلاتشغل بترّهات الصوفیه.

* شیخ گفت مسلمانی گردن نهادن بود حکمهای ازلی را والاسلام ان یموت عنك نفسك.

* شیخ گفت خدای می گوید: انّ اکرمَکُم عندالله اتقیکم گرامی‌ترین شما پرهیزگرترین شماست وپرهیز کردن ازخودی خودست... وهذا صراطُ ربك مستقیماً اینست راه من دیگر همه کوریست. این راه صوّام را نبود وقوّام را نبود، عابد را نبود وساجد را وراکع را نبود، این راه پرهیزکردنست ازخویشتن.

* شیخ گفت هر کجا پنداشت‌تست دوزخست وهر کجا تو نیستی بهشتست.

* شیخ گفت حجاب میان بنده وخدای آسمان وزمین نیست وعرش و کرسی نیست پنداشت ومنی‌توحجابست، ازمیان برگیر بخدای رسیدی[1].

* شیخ ابوسعید درمقایسهٔ بایزید باخود گفته‌است: همه عنانوران بسر کوی بایزید رسیده‌اند عنان‌باز کشیده‌اند، بایزید کو تا عنان قوی بیند؟[2].

* این پاسخ شیخ پاسخی رندانه ومتجاوز ازحد تصوف عابدانه‌است: ازشیخ سؤال کردند کی ای‌شیخ درنماز دست بر کجا نهیم؟ شیخ گفت دست‌بردل ودل‌برحق جل جلاله.

۱ـ میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست
توخود حجاب‌خودی حافظ ازمیان‌برخیز «حافظ»

۲ـ این گفته اگرچه حاکی‌از دعوی رجحان ابوسعید بر بایزید است ولی درعین‌حال متضمن‌تجلیل وستایش صریح بایزید میباشد ونشان میدهدکه بایزید بسطامی درنظرشیخ ابوسعید سرحلقهٔ‌عارفان بوده‌است.

* شیخ را پرسیدند که بنده ازو ایست خود کی باز رهد؟ گفت آنگه کی خداوندش برهاند. این بجهد بنده نباشد بفضل و خداوندی وی بود و بصنع و بتوفیق وی[1].

* این گفتهٔ شیخ بسیار دقیق و فلسفی است: شیخ گفت خلق از آن در رنجند کی کارها پیش از وقت می طلبند.

* شیخ گفت ایزد تعالی در همه جایها حق خود را تبع حقوق خلق گرداند و از کرم و فضل تقصیر در حق خود عفو کند و در گذارد و در حقوق خلق روا ندارد برای آنک رحمت صفت حقست و عجز صفت خلق، آنگه این بیت بگفت:

آری چنین کنند کریمان کی شاه کرد
سوی رهی بچشم بزرگی نگاه کرد[2]

* شیخ گفت اگر کسی در مقامات بدرجهٔ اعلی رسد و بر غیب مطلع شود کی او را پیری و استادی نبود، از وی هیچیز نیاید و هر حالت که از مجاهدت خالی بود زیان آن بیش از سود بود[3]. نیز گوید: من لم یتأدب باستاذ فهو بطّال[3].

* شیخ گفت منعمان دنیا بدنیا متنعم اند و منعمان آخرت باندوه متنعم اند (و) شیخ گفت پیران ماوراءالنهر گفته اند که شرک را منزل بطرست و ایمان را منزل حزنست[4].

۱ـ زاهد ار راه بر‌ندی نبرد معذورست — عشق کاریست که موقوف هدایت باشد «حافظ»
برحمت سر زلف تو واثقم ورنه — کشش چو نبود از آنسو چه سود کشیدن «حافظ»
۲ـ می خور ببانگ چنگ و مخور غصه ور کسی — گوید ترا که باده مخور گو هوالغفور «حافظ»
هاتفی از گوشهٔ میخانه دوش — گفت ببخشند گنه می بنوش «حافظ»

این سخن شیخ ابوسعید اشاره است برحمت و لطف خدا از دیدگاه عرفان عاشقانه نه خدای قهّار متصوفان متشرع مثل حسن بصری و ابن خفیف و ابواسحق کازرونی.

۳ـ قطع این مرحله بی همرهی خضر مکن — ظلماتست بترس از خطر گمراهی «حافظ»
بکوی عشق منه بی دلیل راه قدم — که من بخویش نمودم صد اهتمام و نشد «حافظ»

٤ـ ظاهراً این سخنان با مشرب شیخ ابوسعید که سلطان اهل بسط است منافات دارد (از سخنان شیخ است که «خوش بودن فریضه است») و بنظر میرسد که مقصود شیخ نه آن اندوه سیاه و شومیست که ناشی از خوف و فراق و باعث بر تنگدلی و ملال دائم و تیرگی روح باشد بلکه آن سوز درون و تأثر صافی دل منظور است که از غلبهٔ عشق و جذبات وصال برخیزد و بر انشراح صدر و جلای دل و صفای*

* پس گفت : کشش به‌از کوشش، تا کشش نبود کوشش نبود وتا کوشش نبود بینش نبود[1].

* **فلسفهٔ اخلاقی و اجتماعی شیخ ابوسعید:** شیخ مارا پرسیدند که یاشیخ کیف الطریق؟ شیخ گفت: الصدق والرفق، الصدق مع الحق والرفق مع الخلق. وقد اتفق المشایخ علی انّ المروءة احتمال زلل الاخوان...[2]

* شیخ گفت هرقرایی کی درسماع درویشان انکار کند او بطّال طریقت است.

* این سخنان از وجد وحال و انبساطی مولاناوار حکایت دارد: « شیخ گفت **هرکجا کی ذکر بوسعید رود دلها خوش گردد** زیرا کی از بوسعید با بوسعید هیچ چیز بنمانده است». «شیخ مجلس میگفت درمیهنه کاروانی بدانجا بگذشت شیخ گفت فرّخ این کاروان! سگکی بر آنجا بگذشت گفت فرّخ این سگ! فردا درقیامت اورا بر سگ اصحاب الکهف شرف خواهدبود کی وی این سخن را بشنید.»

* شیخ را پرسیدند کی دولت چیست؟ شیخ گفت درین معنی بسیار سخن گفته‌اند وما می گوییم: الدولة اتفاق حسن. چون پدید آید آن عنایت ازلی باشد...[3]

* شیخ راسؤال کردند که **من عرف نفسه فقد عرف ربه**. شیخ گفت: **من عرف نفسه بالعدم عرف ربه بالوجود**.

---

* روح بیفزاید:

چون غمت را نتوان یافت مگر در دل شاد — ما بامید غمت خاطر شادی طلبیم «حافظ»

بلبلی برگ گلی خوشرنگ درمنقار داشت — وندران برگ ونوا خوش ناله‌های زار داشت

گفتمش درعین وصل این ناله وفریاد چیست — گفت مارا جلوهٔ معشوق دراین کار داشت «حافظ»

۱ـ برحمت سرزلف تـــــو واثقم ورنه — کشش چو نبود ازآنسو چه‌سود کوشیدن «حافظ»

۲ـ راستی وصدق و رفق ومدارا وعیب‌پوشی عناصر اصلی **فلسفهٔ اخلاقی حافظ** است:

بصدق کوش که‌خورشید زاید ازنفست — که از دروغ سیه‌روی گشت صبح نخست

آسایش دوگیتی تفسیراین دوحرفست — با دوستان مروت با دشمنان مدارا

به‌پیرمیکده گفتم که چیست راه نجات — بخواست جام می و گفت عیب‌پوشیدن

۳ـ در ازل هرکو بفیض دولت ارزانی بود — تاابد جام مرادش همدم جانی بود «حافظ»

* شیخ گفت کوه‌را بمویی کشیدن آسانتر از آنك ازخود بخود بیرون آمدن[1].

* این سخن شیخ ابوسعید دربارهٔ **معرفت** بسیار پرمغز و حاوی نکته‌ای لطیف و عمیق است : شیخ را پرسیدند کی **معرفت چیست**. گفت آنك کودکان ما گویند: بینی پاك کن پس حدیث ما کن.

* این گفتهٔ شیخ نیز متضمن تعریفی عمیق از حقیقت تصوف است: شیخ گفت من عرف‌الله بلاواسطة عبده بلاعوض ومن عرفه بواسطة عبده علی العوض.

* شیخ را پرسیدند : یاشیخ ماالشریعة وماالطریقة وماالحقیقة ؟ فقال **الشریعة** افعال فی افعال و**الطریقة** اخلاق فی اخلاق و**الحقیقة** احوال فی احوال.

* این حکایت نمایندهٔ عمق مشرب وذوق رندانهٔ شیخ است : شیخ هروقت کی قرآن خواندی چون بآیتی رسیدی کی سوگند بودی گفتی خداوندا این عجزت تا کی بود؟

* با دقت کافی میتوان ازاین سخن شیخ نظر اورا دربارهٔ «شریعت وطریقت و معرفت» وادراك ناپذیر بودن «حقیقت» دریافت: شیخ‌را پرسیدند ازشریعت وطریقت وحقیقت، شیخ‌ما گفت این اسامی منازلست واین ومنازل بشریت را بود. **شریعت** همه نفی و اثبات بود بر قالب وهیکل، و**طریقت** همه محو کلی باشد و**حقیقت** همه حیرتست.

* **این گفتهٔ عمیق شیخ نیز از ترجیح عرفان عاشقانه و برتری اهل وجد وجذبه بر تصوف عابدانه واهل مجاهدت حکایت میکند** : شیخ را درویشی پرسید کی فتوت چیست؟ گفت صاحب همّتی باید تا با وی حدیث فتوّت توان کرد، باصاحب منیت حدیث فتوّت نتوان کرد. پس گفت : زلّة صاحب الهمّة طاعة وطاعة صاحب المنیة زلّة ، فتوت وشجاعت ولطافت

۱ـ یادآور این ابیات مولاناست دربارهٔ جهاد ومبارزه با نفس وخود:

قد رجعنا من جهاد الاصغریم	با نبی اندر جهاد اکبریم
قوت ازحق خواهم وتوفیق ولاف	تا بسوزن برکنم این کوه‌قاف
سهل شیری‌دان که صفها بشکند	شیر آنست آن که‌خودرا بشکند

وظرافت نباتهاییست که در بوستان کشش روید، در بوستان کوشش مارهای [illegible] ها وگرسنگیها و بیداریهای شب وصدقهٔ بسیار . هرچ کوشش ثبات می کند نشش محو می کند[1].

۷ـ شیخ انتقادهای صریحی ازصوفیان بی صفا ومرقّع پوشان ریاکار کرده است:
شیخ ما گفت اکنون خودکار بدان آمده است کی مرقّعی کبود بدوزند و درپوشند و پندارند کی همه کارها راست گشت. بران سرِ خُم نیل بایستند ومی گویند کی یکبار دیگر بدان خم فروبر تا کبودتر گردد کی چنان دانند کی صوفیی این مرقّع کبود است وهمگیِ خویش بآن آورده اند ودر آراستن وپیراستن مانده وآنرا صنم ومعبود خویش کرده[2].

☆☆☆

درپایان این مقال شایسته است ازشیخ **ابوالحسن خرقانی** عارف بزرگ معاصر **شیخ ابوسعید ابوالخیر** نیز ذکری بمیان آید.

شیخ ابوالحسن خرقانی

۱ـ شیخ ابوالحسن خرقانی سلطان اهل قبض قطب مقابل شیخ ابوسعید ابوالخیر بشمار میرود.

۲ـ شیخ عطار درتذکرة الاولیاء ترجمهٔ حال **شیخ ابوالحسن خرقانی** را باعبارت «آن **بحراندوه** آن راسخ تر از کوه» آغازمیکند. در داستان دیدار **ابوالحسن** با شیخ

۱ـ برای سخنان شیخ ابوسعید رك: اسرارالتوحید (باهتمام دکتر ذبیح الله صفا)، باب دوم فصل سوم ص۳۳۲ـ۲۹۵. ایضاً برای «ابیات کی برزبان شیخ ما قدس الله روحه العزیز رفته است» رك: همان فصل وهمان باب ازاسرارالتوحید، ص۳۴۴ـ۳۳۹. ایضاً برای «ذکر شیخ ابوسعید ابوالخیر» رك: تذکرة الاولیاء عطار (چاپ کتابخانهٔ مرکزی)، نیمهٔ دوم ص۲۶۴ـ۲۵۳.

۲ـ خدا زان خرقه بیزارست صدبار / که صد بت باشدش در آستینی «حافظ»
بیفشان زلف وصوفی را بپا بازی ورقص آور / که از هر رقعهٔ دلقش هزاران بت بیفشانی «حافظ»
پیر گلرنگ من اندرحق ازرق پوشان / رخصت خبث نداد ارنه حکایتها بوده «حافظ»

ابوسعید نیز اشاره به‌قبض و بسط دو عارف بزرگ شده‌است: «نقلست که شیخ **بوسعید** و شیخ **ابوالحسن** خواستند که **بسط** آن یك‌بدین در آید و**قبض** این‌یك‌بدان شود، یکدیگر را در بر گرفتند هر دو صفت نقل‌افتاد . شیخ **بوسعید** آن‌شب تا روز سر بزانو نهاده‌بود و میگفت و میگریست وشیخ **ابوالحسن** همه‌شب‌نعره همی‌زد ورقص همی کرد. چون روز شد شیخ **ابوالحسن** باز آمد و گفت ای‌شیخ اندوه بمن بازده که مارا با آن اندوه خود خوشتراست تا دیگر بار نقل‌افتاد پس‌**بوسعید** را گفت‌فردا بقیامت درمیا که‌توهمه‌لطفی تاب‌نیاری تامن‌نخست‌بروم وفزع قیامت بنشانم آنگاه‌تو در آی » تذکره، نیمهٔ دوم ص۱۶۳.

۳ـ **بایزیدبسطامی** ظهور شیخ **ابوالحسن‌خرقانی** را پیش‌بینی کرده‌بود و شیخ را درحق‌او ارادتی‌خاص بود (تذکره ۱۵۹/۲، ۱۶۱، ۱۶۵) . دیدار**بوسعید** و**ابوالحسن** و سماع و رقص ابوالحسن بموافقت شیخ ابوسعید (تذکره ۱۶۳/۲ـ۱۶۲). دیدار **بوعلی سینا** با**ابوالحسن** و کراماتی که‌ازشیخ‌بظهورپیوست(تذکره۱۶٤/۲). عذرخواستن شیخ‌ازرفتن‌پیش سلطان محمود و گفتگوی او بامحمود(تذکره۱۶۵/۲ـ۱۶٤). سخنان منصوروار که‌ازشیخ‌صادرشد (تذکره ۱۶۷/۲).

٤ـ برای شرح‌حال و سخنان **شیخ‌ابوالحسن‌خرقانی**‌رك : تذکرةالاولیاء عطار (چاپ کتابخانهٔ مرکزی، ۱۳۲۱)، نیمهٔ دوّم ص۲۰۰ـ۱۵۹.

فصل دوم

تصوف‌عاشقانه وعابدانه

تصوّف وعرفان ازلحاظ تنوّع مشرب وداشتن‌شعب وفرق مختلف وتجلیّات گوناگون وبیشمارشاید ازکلیهٔ مکاتب ومذاهب‌فلسفی‌ودینی‌واجتماعی‌ممتاز ومشخّص است وهیچیك ازمکتبها ومذهبها دارای اینهمه انواع ومتفرّعات وتجلیّات رنگارنگ

نبوده‌است وعلّت این موضوع را درمباحث دیگر اجمالاً شرح داده‌ایم[1]. ولی باچشم‌پوشی ازوسعت دامنه و کثرت مظاهر بطور کلّی میتوان دومکتب ومشرب مهمّ ومتمایزدر تصوف تشخیص داد واین دومکتب ومشرب تصوف عبارتست از **تصوف عابدانه** و **تصوف عاشقانه** یا بعبارت بهتر **تصوف عابدانه** و **عرفان عاشقانه**. بحث تفصیلی درباره این موضوع علاوه براینکه ازموضوع وحوصلهٔ این کتاب خارج است محتاج تحقیق وتدقیق وتتبّع در تراجم احوال کلّیهٔ اولیاء ومشایخ تصوف ومتون منثور ومنظوم عرفانی میباشد. ازاینرو نگارنده بذکر نکات مهم وقابل توجهی که آگاهی اجمالی از آنها برای درك اختلاف مشرب عطار ومولوی وحافظ بامشرب دیگران وتشخیص نوع عرفان حافظ بایسته‌است اکتفا میکند:

۱- هجویری درمبحث «شرح حلولیه وپیروان ابوحلمان دمشقی وفارس که نسبت مذهب خود به‌حسین‌بن‌منصورحلاج کند» میگوید: «ومن که علی‌بن‌عثمان الجلابی‌ام میگویم من ندانم که‌فارس وابوحلمان که‌بودند وچه گفتند، اما هر که‌قائل باشد بمقالتی بخلاف توحید وتحقیق وی را اندردین هیچ نصیب نباشد، **وچون دین که اصل است مستحکم نبود تصوف که‌نتیجه وفرع آنست اولیتر که باخلل باشد.** از آنکه اظهار کرامات وکشف آیات جز براهل‌دین‌وتوحید صورت‌نگیرد» کشف‌المحجوب چاپ ژوکوفسکی، ص۳۳۴.

همین‌عبارت‌هجویری، که‌تصوف را بعنوان‌فرع‌ونتیجهٔ‌مستقیم‌دین‌معرّفی‌میکند، بخوبی‌نمایندهٔ‌تصوف عابدانه (تصوف‌ابن‌خفیف‌ها وابواسحق‌کازرونی‌ها وعزّالدین محمودکاشانی‌ها وهجویری‌ها) وعرفان عاشقانه (تصوف منصورحلاج‌ها وعطارها و ومولوی‌ها وحافظ‌ها) وحاکی از کیفیت اختلاف عقائد دو گروه‌است.

درباره تصوف عابدانه وعرفان عاشقانه واختلافاتی که‌ازنظراصول بین‌پیروان دومکتب وجود دارد دانستن‌این‌نکات ضروری‌است:

۱- رك: مبحث «کلیاتی درباره‌تصوف» درهمین کتاب.

الف ـ عرفان عابدانه یا تصوف مکتبی خشك وقشری است درحالیکه عرفان عاشقانه منعطف ومتموّج و زیرکانه‌است.

ب ـ صریح عقیدهٔ متصوفان اینست که «تصوف نتیجه وفرع دین ویکی ازتجلّیات آنست ودرحرحال بین زاهد وصوفی اختلافی دراصول نیست وفرق تعبّد وتصوف فقط در کیفیّت معامله‌است»، درحالیکه مشرب عطارومولوی وحافظ وبعضی ازمشایخ تصوف نظیرشیخ ابوسعید ابوالخیر ومنصورحلّاج ، که درحقیقت بنیانگذاران ومؤسسین اولیّهٔ عرفان عاشقانه بشمارمیروند ، باوجود بستگی مصلحتی واضطراری بمبانی تعبّد وسنّت فوق مسالك ومکاتب وجامع اصول مثبت اخلاقی ولبّ وماهیّت معنوی ادیان جلوه میکند، البته با روشی باشکوه وممتاز که اختصاص بتصوف دارد وآن روش کشف وشهود واشراق است که ظاهراً مابه‌الامتیازاصلی ماهیّت فلسفی تصوف درمقابل فلسفه ودین میباشد.

ج ـ شعرعرفانی فارسی جلوه گاه وآیینهٔ تصوف عاشقانه‌است واتحادی جدایی ناپذیر بین شعروادبیات فارسی وعرفان عاشقانه وجود دارد واین امتزاج واتحادتاجاییست که «شعرعرفانی» یا «عرفان شاعرانه» را بصورت مکتبی مشخص وممتاز ازتصوف رسمی ومکتبی درآورده‌است وباتوجّه بوضع وموقع خاصّ «عرفان شاعرانه» درسلسلهٔ تجلیّات تصوف میتوان برای تصوف وعرفان سه مکتب مشخص وممتازتشخیص داد:

تصوف مکتبی وخانقاهی:
- ۱ـ تصوف عابدانه : حسن بصری، معروف کرخی، سری سقطی، ابن خفیف، ابواسحق کازرونی، هجویری، عزّالدین محمود....
- ۲ـ تصوف عاشقانه : منصورحلّاج، ابوسعید ابوالخیر....

عرفان شاعرانه:
- ۳ـ تصوف عاشقانه درشعرفارسی: عطّار، مولوی، حافظ....

باعتبار دیگر میتوان مکاتب سه گانه را چنین طبقه‌بندی کرد:

تصوف عابدانه	{	۱ـ تصوف زاهدانه و عابدانهٔ خانقاهی : حسن بصری . معروف . سری سقطی، ابن خفیف ...
تصوف عاشقانه	{	۲ـ تصوف عاشقانهٔ خانقاهی: ابوسعید ابوالخیر.... ۳ـ تصوف عاشقانه درشعر : عطار، مولوی....

د ـ بهترین شاهد اختلاف دومشرب عقیدهٔ پیروان تصوف خانقاهی (که غالباً از نوع تصوف عابدانه است) در بارهٔ حسین بن منصور حلاّج است. حسین بن منصور حلاّج در نظر متصوفه (پیروان تصوف خانقاهی) منفور ومطرود است وحتی متصوفی روشن بین و نکته سنج و وسیع المشرب مثل هجویری با احتیاطی انکار آمیز از او یاد میکند، درحالیکه همین حلاّج مظهر عالی عرفان عاشقانه و «سمبل» درخشان آثار عطّار و مولوی و حافظ محسوب میشود.

هـ ـ مقایسهٔ دو کتاب و دومدرك مهمّ تصوف که هر دو در بارهٔ تراجم احوال مشایخ صوفیه است، یعنی **کشف المحجوب هجویری** و **تذکرة الاولیاء عطار**، اختلاف بین دیدگاه ومشرب عرفان عابدانه و عاشقانه را روشن میکند وشخصیت ومشرب **شیخ عطار** را (که از بزرگان عرفان عاشقانه وازاین لحاظ درردیف مولوی وحافظ است) از **هجویری** (که صوفیی وارسته ودرویشی واقعی وصاحب نظر ولی متشرّع ومتعبّد است) متمایز میسازد. قضاوت موافق عطّار در بارهٔ حلاّج اختصاص بتذکرة الاولیاء ندارد بلکه در دیوان اشعار او نیز منصور حلاّج مظهر رندی ودلیری و بیریائی وعاشقی وجانبازی بشمار میرود[۱].

۲ـ استاد همائی درمقدمهٔ کتاب « مصباح الهدایة ومفتاح الکفایة » نکات مفیدی در بارهٔ تصوف عاشقانه و عابدانه ذکر کرده اند که نقل آن دراینجا بیفایده بنظر نمیرسد: « باید دانست که درقرن هفتم وهشتم هجری که دورهٔ ظهور مؤلف (عزّالدین محمود کاشانی مؤلف کتاب مصباح الهدایة ومفتاح الکفایة) است دومکتب مهمّ یادوطریقهٔ بزرگ درتصوف وجودداشت یکی طریقهٔ عطّار ومولوی که آن را **تصوف عاشقانه** مینامیم، ودیگر مکتب سهروردی ومحیی الدین ابن عربی و ابن فارض که از آن به **تصوف عابدانه** عبارت

۱ـ رك مبحث «حسین بن منصور حلاج» درهمین بخش ازهمین کتاب.

توان کرد. مولوی (متوفی ۶۷۲) تا وقتی که بصحبت شمس‌الدین تبریزی نپیوسته بود و درمکتب سیّد بهاءالدین محقّق ترمذی کارمیکرد درمرحلهٔ تصوف عابدانه بود امّا اتصال او بشمس ویرا ازاین مدرسه بمدرسهٔ عالی‌تر وازاین پایه بپایه‌یی برتر برد که از آن بتصوف عاشقانه عبارت کردیم. بزرگترین شاگردان وتربیت‌شدگان محیی‌الدین یعنی صدرالدین قونوی مؤلف مفتاح‌الغیب متوفی ۶۷۳ درست معاصر مولوی ونخست با وی مخالف بوده ولیکن آخر کار بنوشتهٔ مناقب افلاکی داخل مریدان ومخلصان مولانا شده است.

صوفیان قرن ۷-۸ هجری که سلسلهٔ مشایخ سهروردیّه را تشکیل میدهند ازقبیل نورالدین عبدالصّمد اصفهانی نطنزی واستادش نجیب‌الدین علی بزغش شیرازی درتحت تعلیم وتربیت دو کتاب یادومکتب بودند: یکی مکتب علمی محیی‌الدین ابن عربی متوفی ۶۳۸ه وابن فارض متوفی ۶۳۲ه ودیگر مکتب عملی عوارف المعارف سهروردی، باین طریق که علوم عرفانی را از کتب محیی‌الدین واشعار ابن فارض واعمال طریقت ورسوم خانقاه را ازعوارف المعارف میگرفتند. ازاین جهت است که کتاب فتوحات وفصوص محیی‌الدین و تائیّهٔ ابن فارض مابین ایشان بسیار اهمیّت داشته وظاهراً درجزو کتب درسی ایشان بوده وبیشتر شروح وتعلیقات مهم که براین کتابها نوشته‌شده ازمشایخ بزرگ این سلسله مثل سعیدالدین فرغانی و کمـال‌الدین عبدالرزاق کاشانی وعزّالدین محمود و ظهیرالدین عبدالرحمن است که درسلسلهٔ مشایخ سهروردیّه بتفصیل از آنها نام برده‌ایم. وپیش ازقرن هفتم هجری تألیفات حارث بن اسد محاسبی متوفی ۲۴۳ و کتاب التعرّف لمذهب التصوف ابوبکر محمّد بن ابراهیم کلابادی متوفی ۳۸۰ وقوت‌القلوب ابوطالب مکّی متوفی ۳۸۶ و رسالهٔ قشیریّهٔ استاد ابوالقاسم قشیری متوفی ۴۶۵ وتألیفات حجة‌الاسلام امام محمّد غزّالی متوفی ۵۰۵ ودیگر تألیفات و آثار متفرّقهٔ عرفا وصوفیّه مرجع ومأخذ اطلاعات ودرحقیقت بمنزلهٔ برنامهٔ تعلیم وتربیت جمهور متصوفه بود.

درمکتب سهروردی علوم عرفان باتشرّع وتزهّد آمیخته وتصوّف اوعبارتست از زهد و عبادت ومجاهدت و رعایت فرایض ومداومت بر آداب وسنن و اوراد واذکار اما تصوّف مولوی

درمرحلهٔ اخیر وجد است وسماع وقول وترانه واشعار. درحوزهٔ شاگردان مولوی حدیقهٔ سنائی والهی‌نامهٔ عطّار ومثنوی مولانا خوانده میشد، ودرمجمع مشایخ‌سهروردیّه رسالهٔ قشیریّه واحیاءالعلوم غزّالی‌وعوارف سهروردی وفتوحات مکیّة وفصوص محیی‌الدین.

بالجمله عزّالدین‌محمود یکنفرصوفی عارف متشرّع زاهد و عابد است نه‌قلندر وارسته، وازجنس‌سهروردی وابوطالب مکّی‌است نه‌ازنوع‌مولوی‌وحافظ‌شیرازی پس‌تعجّب نباید کرد که کتاب مصباح‌الهدایة گاهی‌بکتاب فقه وادعیه واعمال سنوی شبیه‌تراست تا بکتاب‌تصوف وعرفان.

عزّالدین‌محمود شرط‌اساسی‌تصوف وحقیقت عشق‌را،وجوب طاعت وعبادت و ملازمت‌شریعت میداند وبر کسانی که‌عبادت وطاعت را وظیفهٔ عبّاد و نسّاك‌میشمارند ومیگویند که صوفیان صاحبدل و ارباب منازلات ومواصلات چندان احتیاج بآداب شریعت‌ندارند سرزنش میکند واین‌اعتقاد را ناشی ازجهل‌و کوتاه‌نظری وبی‌بصیرتی می‌شمارد ومیگوید « وممکن که‌بعضی‌از کوته‌نظران که بصیرت‌ایشان بمطالعهٔ جمال کمال‌ادب‌اکتحال‌نیافته‌باشد تعمیراوقات رابمحافظت‌آداب وظیفهٔ عُبّاد و نُسّاك‌شمرند وارباب منازلات و مواصلات را بدان زیادت احتیاج‌نبینند وندانند که هر که درطلب ومحبّت‌حق‌صادق‌بود علامتش آن‌باشد که‌صرف‌اوقات خود واستغراق‌آن درمعاملات وطاعات‌او بسیارنداند وملول‌نشود چه محبّ صادق هروقت که فرصت سعادت ملاقات و امکان دولت مناجات بامحبوب خود بیابد و درحضرت اومجال تضرّعات وتملّقات و اتّساع زمین‌بوسی و خدمت حاصل کند غایت امانی و نهایت‌کامرانی‌خود شناسد و مَایَعرِفُهاالّاالعاشِقُون، ص ۳۲٦ ».ـ ودرجای دیگرمیگوید « واقوال وافعال صوفی همه موزون‌بود بمیزان شرع،ص۳۵٦»

نوشته‌های عزّالدین دراین کتاب(مصباح‌الهدایه) اگردرموضوع تصوف‌ازنظر تاریخی وسیرمعنوی واسرارباطنی این مسلك اطلاعات عمیق بما ندهد، برای‌شناختن

یکنفر صوفی‌دیندار و عابد خانقاهی کاملاً جامع ورساست بطوری که تمام‌عقاید متصوفهٔ معروف قرن‌هفتم وهشتم بلکه دوره‌های ماقبل ومابعدآن را ازاین کتاب‌توان بدست آورد. ومطالب این کتاب اگر بقامت قلندر وارسته‌یی که میگوید:

مذهب عاشق زمذهبها جداست — عاشقان را مذهب وملّت‌خداست

با دوعالم‌عشق را بیگانگی‌است — واندروهفتاد و دو دیوانگی‌است

ومی گوید:

غلام‌همّت آنم که زیرچرخ کبود — زهرچه رنگ‌تعلّق‌پذیرد آزاداست

کوتاه ونارسا باشد، برای صوفی‌متدین متعبّد خانقاه‌نشین‌تمام‌اندام است.» مصباح، مقدمه ص۴۷ـ۴۵.

۳ـ تعریف **تصوف‌عابدانه** و**عرفان عاشقانه** و اختلاف ایندو مکتب همان بود که گذشت ولی‌باتوجّه‌بامتیازات موجودبین‌مشربها ومکتبهای گوناگون‌تصوف وباعتبارات مختلف میتوان‌تجلیّات دیگری برای این دومکتب درنظر گرفت:

الف ـ اگرچه بایزید بسطامی (ابویزید طیفوربن‌عیسی‌البسطامی) رسماً از پیروان مکتب عرفان عاشقانه محسوب‌نمیشود ولی‌مکتب اورا (پیروان اورا طیفوریه یاطیفوریان گویند) که‌مبتنی‌بر **غلبهٔ‌سکر** است درمقابل‌جنیدیه(جنیدیان)پیروان‌ابوالقاسم الجنیدبن‌محمّد که طریق وی مبنی‌بر **صحو** است میتوان‌نزدیك‌بعرفان عاشقانه دانست[۱].

ب ـ باعتباری‌دیگر میتوان‌ارباب **مشاهدت** رادربرابراصحاب **مجاهدت** ازمظاهر **عرفان عاشقانه** درمقابل **تصوف عابدانه** دانست. هجویری گوید: «واندرحکایات‌عراقیان

۱ـ ابوالحسن‌علی‌بن‌عثمان‌بن‌ابی‌علیّ‌الجلاّبی‌الهجویری‌الغزنوی مؤلف کشف‌المحجوب بمتابعت‌شیخ‌خود که‌جنیدی‌مذهب‌بود ازاهل‌صحو بوده‌است وبنقل‌ازشیخ‌خودمیگوید: «سکر بازی‌گاه کودکانست و صحوفناگاه مردان ومنك علیّ‌بن‌عثمان‌الجلاّبی‌ام می گویم‌برموافقت شیخم رح کی کمال‌حال‌صاحب سکرصحو باشد وکمترین‌درجه‌اندر صحو رؤیت‌بازماندگی‌بشریّت‌بودپس‌صحوی که‌آفت‌نماید بهتر ازسکری که عین‌آن‌آفت‌بود...» کشف‌المحجوب چاپ ژوکوفسکی‌ص۲۳۲.

یافتم کی دو درویش بودند یکی صاحب **مشاهدت** و دیگر صاحب **مجاهدت** آن یکی در عمر خود نپوشیدی مگر آن پارها که اندر سماع درویشان خرقه‌شدی و اینك صاحب مجاهدت بود نپوشیدی مگر آن پارها که در حال استغفار کی جرمی کرده‌شده بودی خرقه‌شدی تا زینت ظاهرشان موافق سیرت باطن بودی واین پاس داشتن حال باشد، وشیخ محمدبن خفیف رض بیست سال پلاسی درشت پوشیده وهر سال چهار چله بداشتی و اندرهر چهل روز تصنیفی بکردی ازغوامض علوم حقایق » کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی ص ۵۷.

ازتوجیهاتی که‌در بارهٔ علّت کبودی جامهٔ صوفیه در کشف المحجوب(ژو کوفسکی، ص۵۹) ذکر شده برمیآید که درهر حال خرقهٔ ازرق، اگرچه تدریجاً بصورت سنّتی عامّ درمیان صوفیان واهل طریقت در آمده‌است، علامت تصوف عابدانه ومنفی واهل ریاضت تواند بود نه کسوت اهل مشاهدت وعشق و وجد.

ج- تصوف اسلامی دارای دوجنبهٔ مثبت و منفی‌است ولی **تصوف مثبت** ومنفی را با**تصوف عابدانه** و**عاشقانه** نباید اشتباه کرد، یعنی باوجود اینکه مناسبات ومشابهاتی بین **تصوف مثبت** و**عرفان عاشقانه** ازیکطرف و**تصوف منفی** و**تصوف عابدانه** ازطرف دیگر وجود دارد وبهمین مناسبت گاهی تصوف مثبت‌را بجای عرفان عاشقانه وتصوف منفی‌را درمورد تصوف عابدانه بکار برده‌اند نقطهٔ نظر اصلی ازاین عناوین متفاوت است. مقصود ازتصوف مثبت ومنفی بیشتر جنبه وفلسفهٔ اجتماعی تصوف است یعنی تصوف مثبت مبتنی بر عشق بخالق وخدمت بخلق وشرکت درامور اجتماعی نه بسائقهٔ هوی وهوس وحرص و آز وشهوت و طلب دنیا بلکه بانگیزهٔ مهر ومحبّت نسبت بمردم وانجام تکالیف انسانی و وظائف طریقتی است درحالیکه تصوف منفی مبنی بر استغراق عابدانه درمعبود وترك ماسوی‌الله و فراغت ازدنیا ومافیها واعتزال ورهبانیّت میباشد. هردو نوع روش‌را(مثبت ومنفی) در **مکتب تصوف عابدانه** پیدا میکنیم وچه‌بسا صوفیان بزرگی مانند **شیخ ابواسحق کازرونی** که درعین حال متعبّد متشرّع بودن اهتمامی کافی بامور اجتماعی وخدمت بخلق وحتی جهاد

با کفّار داشته‌اند[1]. پیروان سلسله‌های جدیدتر تصوف نیز که غالباً متمایل بمکتب تصوف عابدانه و اهل مجاهده و عبادت و رسوم خاص خانقاهی بوده‌اند ومیباشند توجّهی خاص بجنبهٔ مثبت تصوف یعنی شرکت در امور اجتماعی و خدمت بخلق و دستگیری از مردم درویش وفقیر دارند. ولی نظری بتاریخ تحوّل تصوف خانقاهی نشان میدهد که اکثریت پیروان تصوف عابدانه وخانقاهی در قدیم دارای روش منفی وطرفدار اعتزال و ترك ورهبانیّت بودند واین روش در ادوار اولیّه بصورت افراط درزهد وتعبّد (حسن بصری ، رابعه و غیره) و در ادوار بعدی یعنی در دورهٔ رونق بازار تصوف خانقاهی بشکل افراط درحفظ رسوم وتشریفات وظاهرسازی وتنبلی وکاهلی تجلّی کرده‌است. ولی پیروان **مکتب عرفان عاشقانه** غالباً ملهم ازجنبهٔ مثبت تصوف بودند وعشق‌ورزی نسبت بمعشوق ازلی و پرستش اورا بدون خدمت بخلق ودوست داشتن مردم وانجام تکالیف و وظائف انسانی واجتماعی ناتمام میدانستند وشعار عشق معنوی والـهی آنان چنین بود:

بجهـان خرّم از آنم که جهان خرّم ازوست

عاشقم برهمه عـالم که همه عـالم ازوست

بطور کلی باید گفت که اصول ظاهری آراء صوفیه درنزد پیروان عرفان عاشقانه محفوظ مانده ولی طرز تلقی وتعبیر بکلّ تغییر یافته بود . عارفان عاشق نیز چون صوفیان عابد لزوم «ترك ماسوی الله و ترك مراد» را تأییدمیکردند ولی برای آنان که ماسوی اللّهی نمیدیدند و برگ درختان سبز ودر ودیوار وهمه چیز وهمه جا در نظرشان آیینهٔ خدای نما بود مفهوم این رأی و روش چیز دیگر بود، چنانکه مولانا فرماید:

روش زاهد وعـابد همگی ترك مراد است

صنما ترك چه گویم که توئی جمله مرادم

اینان نیز اهل توکّل بودند ودلشان از توکّلی شاید عمیقتر وکاملتر از توکّل صوفیـان

---

[1]ـ رك مبحث « شیخ ابواسحق کازرونی » درهمین بخش ازهمین کتاب؛ ایضاً رك: فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه، باهتمام آقای ایرج افشار.

متعبّد لبریز بود ولی این توکّل نظیر توکّل صوفیان متعبّد قدیم مفهومی معادل کاهلی نداشت بلکه از ایمانی مثبت و اتّکالی معنوی سرچشمه میگرفت و در حقیقت بجای اینکه موجب بی‌دست و پایی و تنبلی باشد موجد امید و اعتماد و پشتوانه و متکای کار و کوشش و خدمت بشمار میرفت:

گفت آری گر توکّل رهبرست — این سبب هم سنّت پیغمبرست

گفت پیغمبر بآواز بلـــــند — با توکّل زانوی اشتر ببند

رمزِ الکاسب حبیب‌الله شنو — از توکّل در سبب کاهل مشو[1]

٤ــ چنانکه، در مبحث «شیخ ابوسعید ابوالخیر» از همین بخش، گذشت **شیخ ابوسعید ابوالخیر یکی از مصادر اصلی عرفان عاشقانه است** و روش پخته و زیرکانه و سخنان عمیق و رندانه و صفای اعمال و اقوال و وسعت مشرب این صوفی واقعی و عارف روشندل و صاحب‌نظر نخستین تجلّی کامل و جالب مشرب عطّار و مولوی و حافظ بشمار میرود.

٥ــ **در نظر خواجهٔ شیراز تصوّف عـابدانه و مکتبی معـادل و متـرادف زهـد و تشرّع است** و نظائر این ابیات که در آنها «خانقاه» و «مسجد» یا «زهد و تعبّد» و «تصوف خانقاهی» بترادف همدیگر ذکر شده در دیوان حافظ نادر نیست:

ز**خانقاه** به **میخانه** میرود حافظ — مگر زمستی **زهد ریا** بهوش آمد

من ز**مسجد** به **خرابات** نه‌خود افتادم — اینم از روز ازل حاصل فرجام افتاد

٦ــ پاسخ دادن باین سؤال که «آیا حافظ **صوفی** است، یا **عارف**، یا **حکیم**، یا **فیلسوف بدبین**، یا **شاعر** و یا مرکّب و ممزوجی از همه یا بعضی از اینها؟» اگر محال نباشد آسان هم نیست. در مشرب خواجهٔ شیراز و شخصیّت او عناصری از هریك از جنبه‌های مذکور وجود دارد، یعنی همچنانکه بظاهر صوفی بوده و خرقه و مرقّع داشته و اصطلاحات صوفیه را در اشعار خود بکار برده است آثار ذوق حکیمانه و چاشنی شاعرانه نیز در اشعار او فراوان است

١ــ مثنوی (چاپ نیکلسن)، دفتر اول ص٥٧؛ رك مقالهٔ «تحلیل یکی از تمثیلات مثنوی» از نگارنده در نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز، سال دهم شماره‌های دوم و سوم.

وبرای هریك ازاین جنبه‌ها شواهد و امثلهٔ مکرّر در دیوان اومیتوان یافت ولی تعیین عنوان ولقب جامع ومانعی برای حافظ دشوارمینماید. مسلماً حافظ را صوفی مکتبی وخانقاهی، یعنی صوفی بدان معنی ومفهوم که درروزگار اومعروف ومتداول بوده، نمیتوان دانست. امّاعقیدهٔ کسانی نیز که انتقادات ومخالفت وعنادحافظ را متوجه صوفیان ریاکارخانقاه نشین میدانند واورا پیروطریقت وهواخواه تصوف واقعی ویکتفر صوفی وعارف حقیقی میشمارند چندان ثابت ومسلّم بنظر نمی آید واگرچه تردید حتی بحث ومطالعه دراین باره بامخالفت شدید کسانی روبروخواهدشد که درهرحال حافظ را ازبزرگان تصوف وپیشوایان عرفان دانسته‌اند ولی تجلیّات اندیشهٔ فلسفی و عمیق اورا که گاهی جنبهٔ بدبینی وانکارخیّام‌وار پیدا میکند نادیده گرفتن امکان‌پذیر نیست وبدیهی است که‌این قبیل افکار باتصوف وعرفان سازگارنتواندبود ویکی ازعلل قضاوت سطحی درbارهٔ مشرب حافظ، تاجاییکه مضامین واندیشه‌های فلسفی خیّام‌وار او را نیز احیاناً مؤیّد صوفی بودن دانسته‌اند، این بوده‌است که‌تصوف را ازفلسفه و روح‌طریقت وعرفانرا که متضمن اثبات ومعرفت بلکه مشاهده و عین‌الیقین است ازیأس وبدبینی فلسفی وطنزهای منکرانه وتجلیّات آن که گاهی بصورت‌توصیه براغتنام‌فرصت وغنیمت دانستن دم واستفاده ازنقد موجود و گاهی درجامهٔ تلقین‌امید وتحذیر ازتفکر بی‌ثمر وغم‌خوردن بیفایده ظاهرمیشودتشخیص نداده‌اند :

حدیث‌ازمطرب ومی گو ورازدهر کمترجو
که کس نگشود و نگشاید بحکمت این معمّا را

وجود ما معمّائیست حافظ
که تحقیقش‌فسونست و فسانه

آخرالامر گل‌کوزه‌گران خواهی شد
حالیا فکر سبو کن که پر از باده کنی

جنگ هفتاد ودوملت همه را عذر بنه
چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند
فرصت شمار صحبت کزاین دوراهه منزل
چون بگذریم دیگر نتوان بهم رسیدن
بنشین برلـــب جوی و گذرعمر ببین
کاین اشارت زجهان گذران ما را بس
بده ساقی می باقی که‌درجنّت نخواهی یافت
کنار آب رکناباد و گلگشت مصلاّ را
در عیش نقد کوش که چون آبخور نماند
آدم‌بهشت روضـــهٔ دارالـــسلام را
حاصل کارگه کون و مکان اینهمه نیست
باده پیش آر که اسباب جهان این‌همه‌نیست
منّت سدره و طوبی زپی سایه مکش
که‌چوخوش‌بنگری‌ای‌سرو روان این‌همه‌نیست
دولت آنست که بی‌خون دل آید بکنار
ورنه با سعی‌وعمل باغ جنان‌این‌همه‌نیست
پنج روزی که درین مرحله مهلت داری
خوش‌بیاسای زمانی که زمان این‌همه‌نیست

ظاهراً ممکن‌است بین‌مضامینی‌ازقبیل «تأسف بر گذشتن‌عمروتوصیه براغتنام فرصت ودرعیش‌نقد کوشیدن» ومرام‌تصوف‌منافاتی‌بنظر نرسد ولی‌چنین‌نیست واین‌قبیل مضامین‌بخصوص‌باسوزوتأثر وافسوس‌ویأس‌خاصّی که‌درلحن‌بیان‌حافظ وجود دارد با روحیهٔ‌مردصوفی که‌زندگی‌این‌جهانی‌را پل‌وبرزخی‌بین‌دومرحلهٔ‌اتّصال‌ووصال‌میشمارد ودرنفیرنی بیاد نیستانی که ازآنجا بریده شده نالانست وخود را مرغ باغ ملکوتی

میداند که‌اورا« دوسه روزی‌قفسی‌ساخته‌اند ازبدن » یا بقول‌حافظ‌تن و دنیا وزندگی مادّی‌این‌جهان را غبارچهرهٔ جان میشمارد سازگارنتواند بود.

حتی‌دراین‌ابیات:

هاتفی ازگوشهٔ میخانه دوش — گفت ببخشند گنه می‌بنوش

لطف خدا بیشتر ازجرم ماست — نکتهٔسربسته‌چه‌دانی!؟خموش!

لحن‌مزاح‌آمیزی که در مصراع اوّل بیت دوّم وجود دارد و تردیدی که از« نکتهٔ سربسته چه‌دانی؟!» نسبت‌بمبادی‌تصورات‌بشری (اعمّ ازدینی‌وفلسفی)استنباط میشود ازاندیشه ومشربی‌خیام‌وارحکایت میکند. مفهوم‌بیت‌اوّل‌نیز باوجود اثبات‌بخشندگی خدا ازنوعی‌تردید رندانه خالی‌نیست یعنی « فعلاً درعیش‌نقد بکوش ومی‌بخور ودل درعفوخدا ببند زیرا چه‌معلوم است که‌پشت این‌پرده‌چیست؟!». البتّه درتمام مواردی که شعرحافظ متضمّن این‌قبیل‌افکاراست نوعی معنویّت ونمك عرفانی‌عاشقانه ورنگ ملامتی ولحن‌رندانه درخلال‌مضمون ساده وخیّام‌وار اشعاربنظرمیرسد که‌امتیازمشرب وفکرحافظ را ازخیّام‌نشان میدهد ، وازاین گذشته‌نادیده گرفتن‌مضامین‌عالی‌وصریح عرفانی در دیوان‌خواجه ممکن‌نیست:

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد — وانچه خودداشت‌زبیگانه‌تمنّا میکرد

گوهری کزصدف کون ومکان‌بیرونست — طلب ازگم‌شدگان لب دریا میکرد

بیدلی درهمه احوال خدا با او بود — او نمیدیدش و از دور خدایا میکرد

گفت آن یار کزو گشت سردار بلند — جرمش‌این‌بود که‌اسرارهویدا میکرد

از آن بدیر مغانم عزیز میدارند — که آتشی که‌نمیردهمیشه دردل‌ماست

آسمان‌بار امانت نتوانست کشید — قرعهٔ کار بنام من دیوانه زدند

در ازل پرتو حسنت زتجلّی دم زد — عشق‌پیداشد و آتش‌بهمه‌عالم‌زد...الخ

گوهرجام‌جم‌ازکان جهانی دگرست — توتمنّا زگل کوزه گران میداری

تکیه‌برتقوی ودانش‌درطریقت کافریست — راهرو گرصد هنرداردتوکل‌بایدش

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند / واندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
بیخود از شعشعهٔ پرتو ذاتم کردند / باده از جام تجلّی صفاتم دادند
روضهٔ خلد برین خلوت درویشانست / مایهٔ محتشمی خدمت درویشانست
چگویمت که بمیخانه دوش مست و خراب / سروش عالم غیبم چه مژده‌ها دادست
که ای بلندنظر شاهباز سدره‌نشین / نشیمن تو نه این کنج محنت آبادست
ترا ز کنگرهٔ عرش میزنند صفیر / ندانمت که درین دامگه چه افتادست
ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم / ای بیخبر زلذّت شرب مدام ما
حجاب چهرهٔ جان میشود غبار تنم / خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم
چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانیست / روم بگلشن رضوان که مرغ آن چمنم
بیا و هستی حافظ زپیش او بردار / که با وجود تو کس نشنود زمن که منم
میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست / تو خود حجاب خودی حافظ ازمیان برخیز
روی خوبت آیتی از لطف برما کشف کرد / زان سبب جز لطف و خوبی نیست در تفسیر ما
مراد دل زتماشای باغ عالم چیست / بدست مردم چشم ازرخ تو گل چیدن

نکتهٔ قابل توجّه اینست که حافظ از نقطهٔ نظر مشرب اخلاقی عارفی کامل و واقعی محسوب میشود و پایه‌ها واصول مشرب اخلاقی او، که درحقیقت اصول اخلاقی تصوف بشمار میرود، عبارتست از اخلاص و بیریائی و فروتنی و محبّت و مهرورزی و پاک بینی و عیب پوشی و مردم نوازی و مبارزه باریاکاری و تکبّر و رعونت و بدبینی و خبث و مردم آزاری. ولی این عقاید و افکار لزوماً ناشی ازتصوف نیست و ممکن است، چنانکه درمورد حافظ دیده میشود، مولود سرشت انسانی و ژرفی اندیشه و لطف فطرت و پاکی طینت باشد.

چنانکه گفتیم حافظ صوفی مکتبی و خانقاهی نیست ولی اورا بطور مشروط صوفیی حقیقی و عارفی روشن بین و روشندل و وسیع المشرب میتوان دانست. منظور ازمشروط بودن این تشخیص و تسمیه اینست که اگرچه تصوف و عرفان درحقیقت براساس «قیدشکنی ورهایی ازحدود متناهی و ناقص عقل واستدلال و جمود و محدودیّت سنن و افکار تعصّب آمیز

وخشك اهل‌ظاهر» بوجود آمده ولی بعلت اتکاء واستظهار مصلحتی واجباری بسنن وعقاید اهل‌ظاهر دارای اصول ورسوم ومبانی خاصی شده که خود متضمن نوعی جمود ومحدودیت است و بعبارت دیگر تصوف مکتبی وخانقاهی بتدریج ازهدف وغرض وعلت وجودی خود فاصله گرفته وبنوعی «دگماتیسم» (Dogmatisme) که آنرا «دگماتیسم عرفانی» باید خواند منجر شده‌است وظاهراً ظهور «عرفان عاشقانه» عکس‌العمل طبیعی همین انحراف ازهدف وجمود تصوف‌است. حافظ نه‌تنها دلق‌پوش ریائی وصوفی شکم‌پرست خانقاهی و شیخ ریاکارمسند نشین‌نیست بلکه وسعت مشرب و ذوق رندانهٔ خاصی که دارد اورا ازصوفیان واقعی وعارفان حقیقی نیز که شرح احوالشان در تذکره‌ها و کتب صوفیه آمده‌است ممتازمیکند[1] وذوق فلسفی عمیق و اندیشهٔ متموج وجوالش که گاهی تا مرزهای انکار وتردد ویأس وبدبینی پیش‌میرود حتی قالب «عرفان عاشقانه» را نیز برای دربر گرفتن تمام جهات وجوانب اندیشه ومشرب وذوق خاص او تنگ ونارسا مینماید ومشرب ملامتی او نیزچنانکه درمباحث دیگر گفته‌ایم متمایز ازروش ومشرب صوفیهٔ ملامتی است وهدف وانگیزهٔ ملامتی بودن حافظ باهدف ملامتیه اختلاف دارد[2].

۱ــ «اصولاً جای تردید است که حافظی که وجود را افسانه وافسون میداند ودرآغاز وانجام تردید دارد ودرپی نقد دنیاست، درحالیکه صوفی بدنبال خودشناسی است ومیگوید من عرف نفسه فقد عرف ربه، صوفی باشد؛ حافظ همه‌جا ازجام ومی‌وشراب ونقد جهان وعیش نقد سخن میگوید واگر اینها صوفیگری باشد همه صوفی‌اند» مستفاد از افادات شفاهی استاد بدیع‌الزمان فروزانفر.

۲ــ رك: مبحث «حافظ ومشرب ملامتی وقلندری» درهمین کتاب؛ چنانکه درمبحث مذکور گفته‌ایم تجلیات **مشرب ملامتی حافظ** (باهدفی متمایز ازهدف ملامتیه) با **جلوه‌های روح قلندری** یعنی وارستگی وبی‌اعتنایی وآزادمنشی تام همراه است وبنظر میرسد عقیدهٔ آن گروه ازحافظ‌شناسان که با توجه بروش ملامتی خواجه بدون توجه به جنبهٔ دیگر اورا «ملامتی» خوانده‌اند یا باستناد وارستگی و آزادمنشی خاص حافظ اطلاق «مشرب قلندری» را بمشرب او شایسته‌تر تشخیص داده‌اند چندان رسا وکامل نباشد وبهتر آنست که با توجه بهر دوجنبه، حافظ را قلندر وارسته‌ای بدانیم که غالباً بشیوهٔ ملامتیه وبالحن عنادی خاصی افادهٔ مضمون میکند ولقب «رند» همان عنوان مناسب وجامع تمام این جنبه‌هاست که بتصدیق وتأیید خود حافظ بهتر ازهر نام وعنوانی دیگری شخصیت ومشرب او را نشان میدهد.

درهر حال اگر بخواهیم نام مناسبی برای مشرب ومکتب حافظ که امتزاجی بدیع ازافکار فلسفی‌عمیق و بدبینانه و تجلیّات‌عرفانی‌عاشقانه‌وروح ملامتی‌و آزادمنشی‌قلندرانه وذوق‌شاعرانه است برگزینیم نام‌وعنوانی‌شایسته‌تر از «مکتب رندی» نخواهیم یافت[1].

---

۱ ـ رك: مبحث «اصول مکتب رندی» درهمین کتاب.

بخش سوم

اصول مکتب رندی

عاشق و رند و نظر بازم ومیگویم فاش ... تا بدانی که بچندین هنر آراسته‌ام
همچو حافظ برغم مدّعیان ... شعر رندانه گفتنم هوس است
فکر خود ورای خود در عالم رندی نیست ... کفرست درین مذهب خود بینی وخود رائی

دراین ابیات حافظ خود را« رند » وشعر خود را« شعر رندانه » ومکتب خود را «مذهب رندی» خوانده‌است.

دربارهٔ مکتب حافظ باید تحقیق مستقلی بعمل آید ومشخصات مشرب حافظ و ممیّزات مکتب رندی روشن بشود، و برای این منظور بهتر است بتفکیك «اصول مشرب حافظ از نظر فلسفی » و« اصول مشرب حافظ از نظر اخلاقی» جداگانه مورد بحث قرار گیرد. درمورد مبحث نخستین البتّه تفکیك به « مشرب عرفانی » و « مشرب فلسفی » دقیقتر است ولی بعلّت امتزاج خاص این دوجنبه در اندیشه و مشرب شعرای عارف چنین تجزیه و تفکیکی اگرهم ممکن باشد چندان لازم بنظر نمیرسد.

دراین مقال قصد بحث تفصیلی دراین باره نداریم وتنها بموارد ونکاتی که باید در تشخیص وارزیابی اصول عرفانی و فلسفی واصول اخلاقی مکتب حافظ (اصول مکتب رندی) مورد توجّه قرار بگیرد اشاره میکنیم:

۱ـ نام و عنوان «مکتب رندی» بیشتر مستنبط از جنبه‌های اخلاقی مشرب حافظ است نه جنبه‌های فلسفی و عرفانی آن و تعمیمی که داده‌ایم برای اینست که در هر حال شایسته‌ترین عنوان، که ضمناً مخصوص حافظ باشد، همین نام و عنوان تواند بود.

۲ـ درباره اساس مشرب فلسفی و عرفانی خواجه و امتیاز این مشرب از تصوف بحصر المعنی این نکته باید مورد توجه باشد که حافظ بفرض انسلاک رسمی در سلك صوفیه (چنانکه بعضی از فرقه‌ها مثل سلسلهٔ ذهبیه معتقدند) از نظر فکری و روحی و عمق و وسعت دامنهٔ جولان اندیشه متصوف نیست و مشربی وسیعتر و نامحدودتر از مشرب صوفیّه دارد یعنی در هر حال اندیشهٔ ژرف و نکته‌یابش محدود بحدود اصول کلاسیك تصوف (که همان اصول معتقدات اهل ظاهر است) نمی‌باشد و بعبارت ساده‌تر در «تشخیص و قضاوت» از نیروی اندیشه و دل و ذوق خود مدد میگیرد نه از «مبانی مسلّمه و چون و چرا ناپذیر تصوف خانقاهی»[1].

۱ـ شکی نیست که در تجلیات متنوع تصوف و احوال و اقوال و افعال عرفا و مشایخ بزرگ تصوف نیز محدودیت کامل بحدود اصول مکتبی و مبانی کلاسیك تصوف (که در مدارکی چون کشف المحجوب و مصباح الهدایهٔ مندرج است) وجود ندارد و تنوع حالات و تموّج افکار شخصیتهای بزرگ تصوف چنین محدودیت و تقیّدی را بر نمی‌تافته است و قطعاً همین اقوال و احوال خارق العاده و همین تراوشهای فکری و ذوقی آزاد منشانه است که مدارج و مقدمات و طلیعهٔ ظهور نوابغی چون مولوی و حافظ بشمار میرود. بهمین علت یعنی «عدم امکان سنجش مظاهر و تجلیات عمیق و متنوع عرفانی با مقیاس محدود اصول مکتبی تصوف» است که باب ردّ و تکفیر و تردّد نه تنها از طرف اهل ظاهر نسبت بصوفیه بلکه در داخل خانوادهٔ تصوف گشوده شده (مثل مخالفت و تردد بزرگان تصوف در بارهٔ حسین بن منصور حلاج؛ رك تذکرة الاولیاء عطار و کشف المحجوب هجویری) و تأویل و تفسیر در بارهٔ اقوال و افعال مشکوك (یعنی اقوال و افعالی که ظاهراً با اصول مدوّن تصوف خانقاهی موافقت نداشته) بوجود آمده است. «اهل اشارت» بودن صوفیان نیز ظاهراً بیشتر بهمین علت بوده است یعنی مجبور بوده‌اند افکار و مسائلی را که بعلت مباینت با آراء اهل ظاهر و از بیم تکفیر آنان قابل اظهار نبوده با رموز و اشارات خاصی مبادله کنند.

علت نارسایی و سطحی بودن اصول مکتبی تصوف نیز این بوده که چون مدوّنین این اصول مجبور از تطبیق عناصر عرفانی و آراء صوفیه با ضوابط سنت بوده‌اند ناچار قواعد و اصولی برای تصوف استخراج و مقرّر کرده‌اند که از لحاظ ماهیت تفاوتی با مذهب اهل ظاهر ندارد. مدارك و کتب صوفیه مشحون از مطالبی است که شباهت خاصی با شیوهٔ متکلمین دارد یعنی در حقیقت همان داعیه‌ای که در قلمرو فلسفهٔ اسلامی*

۳ــ حافظ در سیر فکری و تشخیص و ارزیابی فلسفی، خود را مکلّف و موظّف* نمی بیند پایه‌های ازپیش طرح شده‌ای را بعنوان الفبای « کتاب تشخیص خود» بپذیرد بلکه خود واضع این الفباست. او خود تصمیم میگیرد که چه الفبایی را برگزیند و اصولاً معلوم نیست که الفبایی برای این کتاب میتوان در نظر گرفت یا نه ، وازاین لحاظ شباهت زیادی به خیام دارد. آثار و شواهد عقاید انکار آمیز یا آمیخته با ابهام، چون عقاید خیام، در دیوان او کم نیست و درباره اصول مسائل آفرینش و دنیا و مبدأ و معاد و جز آن گاهی بارقهٔ انکار و تردید و استهزاء معتقدات مکتبی (عقاید کلاسیك) بچشم میخورد[۱].

---

*علم کلام را بوجود آورده در عرصهٔ تصوف و عرفان نیز موجب شده که از اختلاط و امتزاج طریقت و شریعت یا تصوف و دین مکتب مخصوصی که براساس «استخدام آراء و عقاید عرفانی در خدمت دین و مذهب» است بوجود آید وشاید مناسب باشد که آن را « کلام عرفانی» بنامیم.

۱ــ پرفسور شبلی نعمانی در بارهٔ فلسفهٔ حافظ تحقیقاتی دارد که چون مناسب مقام است اشاره بآن بیفایده بنظر نمیرسد. شبلی نعمانی میگوید : **فلسفهٔ خواجه تقریباً همان فلسفهٔ خیام است**، چه همان مسائل خیام است که خواجه آنها را با شرح و بسط زیاد توضیح داده و بالاخره با جوش و خروش فوق العاده بیان نموده است (شعر العجم ترجمهٔ فخر داعی گیلانی، جلد دوم ص۲۱۸)؛ آنگاه مسائل فلسفهٔ حافظ را مشروحاً بیان کرده (همان منبع، ص۲۱۸ ببعد) که برؤوس آنها اشاره میکنیم:

الف ــ از اسرار کائنات و حقیقت آن برانسان چیزی معلوم نیست و ممکن هم نیست معلوم گردد (عقیدهٔ سقراط، فارابی، ابن سینا، خیام):

حدیث از مطرب و می گو و راز دهر کمتر جو / که کس **نگشود و نگشاید** بحکمت این معمارا

ب ــ اسرار کائنات را نمیشود معلوم داشت ولی آن مقدار هم که ممکنست فقط از راه مجاهدت و ریاضت و وجدان و بالاخره از راه کشف و شهود قابل تحصیل است نه از طریق علوم ظاهری و طریق تحصیل و بحث و مباحثه وغیره، میرزا غالب این نکته را چه خوب گفته است:

آن راز که در سینه نهان است نه وعظ است / بردار توان گفت و به منبر نتوان گفت

قس با حافظ: حلاج برسر دار این نکته خوش سراید / ازشافعی مپرسید امثال این مسائل

ج ــ وسیلهٔ فرا گرفتن علم از راه بیرون و تحصیل و کسب ممکن نیست بلکه وقتی دل با طریقهٔ خاصی توجه بغیب پیدا نمود و در آن ممارست بعمل آمد و توجه ادامه یافت دل خود سرچشمهٔ ادراکات و معلومات میگردد، مثل علوم پیغمبران (عقیدهٔ صوفیه. تنها فرقی که عقیدهٔ حافظ با عقیدهٔ صوفیهٔ خانقاهی دارد، و شبلی نعمانی بآن توجه نکرده، اینست که صوفیه مجاهدت و ممارست و سلوك را مؤثر در تحصیل آن «جام جم» و «وسیلهٔ کسب معرفت» میدانند ولی حافظ ظاهراً آن را موهبتی و بررسته میداند نه تحصیلی*

٤ـ ولی مسلماً اندیشهٔ حافظ بچهاردیواری اندیشهٔ خیّام محدود نمیشود یعنی همچنانکه ایمان حافظ محدود بچهاردیواری افکار واصول متصوفه نیست، افکار او نیز محدود بچهار دیواری فکر خیّامی نیست. وازهمین نکته برمیآید که در مشرب خواجه شومی و خشونت وسیاهی افکار انکار آمیز خیّامی را چاشنی تصوف و عرفان لطف وصفایی امید آمیز می بخشد وازطرف دیگر سطحی و تعبّدی بودن افکار قشریون ومتصوفه را فکری عمیق وبلند پرواز واندیشه‌ای متموّج باامکان جولان نامتناهی مثل فکر خیّام تعدیل مینماید.

٥ـ قطعاً جذبات عشق آلهی ازعناصر اصلی مشرب عرفانی حافظ است ولی نه آنچنان که متصوفان ووابستگان خانقاه وصاحبان کتابهای تصوف گفته‌اند. یعنی (بهمان عللی که گفته شد) جذبات عشق حافظ با آنچه درمدار کی چون رسالة القشیریه و کشف المحجوب ومصباح الهدایة ذکر شده متفاوت است.

٦ـ اصول مشرب فلسفی وعرفانی حافظ یعنی فلسفهٔ نظری وعلمی او قابل تشخیص وتعیین است ولی دراین زمینه این اشکالات را باید از نظر دور نداشت:

---

*و بر بسته، درست مثل علم واسرار بینی پیغمبران، واگرهم وسیله‌ای برای تقویت این حس واستعداد لدنی متصور باشد در نظر حافظ عشق ومستی واخلاص است نه ریاضت ومجاهدت باعث برغرور. بعضی از اشعار حافظ از قبیل «بکوی عشق منه بی دلیل راه قدم... اهتمام و نشد» و «قطع این مرحله بی همرهی خضر مکن... خطر گمراهی» که از تأثیر هدایت ولزوم سلوك ومجاهدت حکایت میکند شاید منافی با این عقیده بنظر برسد ولی درحقیقت منافاتی در بین نیست؛ (ایضاً رجوع کنید بمبحث «پیر از نظر خواجهٔ شیراز» درهمین کتاب):

دیدمش خرم وخندان قدح باده بدست — واندر آن آینه صدگونه تماشا میکرد
گفتم این جام جهان بین بتو کی داد حکیم — گفت آنروز که این گنبد مینا میکرد

د ـ تمایلش بیشتر بطرف جبر است واگرچه در بعضی موارد برخلاف جبرهم ازقلمش جاری میشود (هرعمل اجری وهر کرده جزائی دارد) ولی رجحان طبعش بطرف جبر است نه اختیار ومنزل آخرین فلسفه همین است وارباب عرفان وشهود ازهمین باده سرمست.

هـ ـ فطرت وسرشت بندگان خاص خدا جداست وآن نصیب هر کس نمیشود:

گوهر جام جم ازکان جهانی دگرست — تو تمنا زگل کوزه گران میداری

وـ رسیدن بکمال انسانی مخصوص بکسی یا زمان خاصی نیست:

فیض روح القدس ار باز مددفرماید — دیگران هم بکنند آنچه مسیحا میکرد

اولاً در طبقه‌بندی افکار و آراء حافظ دقیق باید بود.

ثانیاً در تشخیص آراء واقعی و نقطهٔ‌نظری اصلی خواجه ازامکان اشتباه درفهم و تفسیر اشعار او ایمن نباید بود ، بخصوص که لحن‌عنادی و استهزا آمیز خواجه گاهی چنان ملایم ومکتوم است که ظاهر شعر را مفهوم واقعی تصوّرمیکنیم درحالیکه شاید درست برعکس آن منظور باشد.

ثالثاً ازتأثیر تنوّع حالات وتغییر وتفاوت احوال شاعر در بوجود آمدن افکار مختلف و گاهی متضادّ و گونا گون نباید غفلت داشت وفکر وعقیدهٔ فلسفی و رأی ثابت واساسی را باتجلّیات احوال وظهورات ناشی ازغلبهٔ جذبات وحالات گونا گون اشتباه کرد؛ حتّی در تشخیص افکاروعقاید فلسفی و رأی ثابت واساسی خواجه جانب اکثریّت را درجهات متضادّ افکاراو نباید گرفت بلکه باید باشمّ خاصّی رأی وعقیدهٔ اساسی راازموالید احوال زود گذرجدا کرد.

رابعاً شاعر بودن حافظ و اختلاط و امتزاج افکار وتجلّیات وابداعات ناگزیر شاعرانه را با آراء وعقاید عریان نباید فراموش کرد. نکتهٔ مهمّ اینست که غالباً زبان شعر که وضعی خاص و کیفیّتی مخصوص دارد در نظر گرفته نمیشود، ودرنتیجه طرز بیان وزبان شعر را که دارای قاموس مخصوصی است از نظردور داشته بادیوان شعرهمان معامله رامیکنند که با کتاب مدوّن ومنظّم تحقیقی وعلمی باید کرد درحالیکه پیرایه‌ها و زوائد شعری وتجلّیات ذوقی وابداعات وتخیّلات شاعرانه وزبان رمزی(سمبلیك)شعرا گرهم فکر واندیشه را تغییر ندهد قطعاً پرده‌ای روی آن میکشد واسلوب خاص بیان هیئت ظاهر ولباس آن اندیشه را آنقدر تغییر میدهد که غالباً موجب گمراهی میشود . بنظر میرسد که اگر حافظ کتابی مدوّن ومرتّب به نثر تألیف میکرد اینهمه ازمی وساقی و پیرمغان وعشق ومستی دم نمیزد و بهمهٔ شیخان وصوفیان وامامان و زاهدان وخرقه و سجّاده وتسبیح نمی تاخت بلکه شاید کتابی بشیوهٔ کشف المحجوب(که مشحون ازنظرات

انتقادی است) تألیف میکرد و درضمن آن معقول و منطقی بیان مینمود که «تصوف واقعی نه آنست که در این روزگار می بینیم و این صوفیان و مشایخ صوفیه ریاکارانی بیش نیستند که در لباس اخلاص دام ریاکاری و مردم فریبی گسترده اند و باوجود ادّعای تهذیب نفس و رسیدن بمقام فنا هنوز در بند نفس خود اسیر ند و کبر و غرور که بزرگترین آفت در راه وصول بخداست بر قلوب آنان چیره است؛ اگر آنان بحافظ و امثال او میتازند برای اینست که دیدهٔ کور و ظاهر بینشان نیروی تشخیص حقیقت را ندارد و نمیدانند که نتیجهٔ هزار سال عبادت را یك لحظه خودبینی و کبر و مردم آزاری و یا اشتغال بخلق از بین می برد، و آنانکه با نجام فرائض خود اکتفا میورزند ولی مردم آزار و خودبین نیستند حتّی کسانیکه بتکالیف ظاهری شرعی عمل نمیکنند و کینه و عناد و عیب جویی و خودبینی و مردم آزاری نیز ندارند بر زهدان هفتادسالهٔ خودبین و ریاکار شرف دارند.»

۷ـ باوجود آنچه در بارهٔ جهان بینی خیّام وار حافظ گفته شد، تردید نباید داشت که جلوه‌های بدبینانه و احیاناً انکار آمیز افکار خواجه متوجه قالب قشری و ظاهری عقاید سنّتی است مثلاً خدا و معاد و گناه و ثواب و غیره بکیفیتی که اهل ظاهر معتقدند با اندیشهٔ او چندان سازگار نیست و از خلال نیشها و لحن استهزا آمیز ش انکار گونه‌ای در این مورد بنظر میرسد: بعلاوه این جهان بینی انکار آمیز بیشتر متوجّه یك مسأله یعنی امکان گشودن راز آفرینش است و حافظ مثل مولوی و هر متفکّر روشن بین دیگری عقیده دارد که این راز بزرگ هرگز گشوده نخواهد شد. وظاهراً در نشأت این قبیل افکار خیّام وار حال یأس و سرگردانی روحی (مقصود یأس از درك راز آفرینش و بیحاصلی فلسفه و دین در این باره است) بیشتر مؤثر بوده است تا عقیده و رأی ثابت فلسفی. بطور کلّی باید گفت بین مشرب حافظ و خیّام باوجود شباهت فوق العاده سه فرق بزرگ وجود دارد:

الف ـ دامنهٔ انکار و تردید خیّام در بارهٔ مبادی و مبانی مورد اعتقاد حکما و اهل ظاهر تا مبدأ اول و دیگر اصول معتقدات آنان گسترش می یابد و پنداری خیّام معتقد هیچ چیز نیست و یا هیچ اصلی از اصول سنّتی حکمت و دیانت را مسلّم نمی شناسد و از این لحاظ و

باعتبار نتیجه‌افکاری شبیه مادّیون دارد ولی چگونه میتوان پذیرفت که حافظ دربارهٔ معشوقی که بااینهمه شوق وشور اورا می‌پرستد وجنبه‌های مختلف رابطهٔ او وبشر را با جاذبه‌ای خاص شرح میدهد کمترین شکّی در دل داشته باشد:

سایهٔ معشوق اگر افتاد بر عاشق چه‌شد
ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

اگرچه حسن تو ازعشق غیر مستغنی است
من آن نیم که ازین عشقبازی آیم باز

آسمان بار امانت نتوانست کشید
قرعهٔ کار بنام من دیوانه زدند

بیدلی درهمه احوال خدا با او بود
او نمیدیدش و از دور خدایا میکرد

من اگر خارم و گر گل چمن آرائی هست
که از آن دست که می پروردم می‌رویم

این جان عاریت که بحافظ سپرده دوست
روزی رُخش ببینم و تسلیم وی کنم

انس والفت حافظ بقرآن وایمانش بکتاب آسمانی اسلام تردیدناپذیر است :

عشقش رسد بفریادهر کو بسان حافظ قرآن زبر بخواند باچارده روایت
ای چنگ فروبرده بخون دل حافظ فکرت مگر ازغیرت قرآن خدا نیست
ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ بقرآنی که اندر سینه داری

نکته اینجاست که حافظ بجهل مطلق وابدی بشر دربارهٔ راز آفرینش معتقد است ولی بموازات آن نوعی ایمان شهودی واعتقاد الهامی (عین‌الیقین) دارد. حال اگر کسی مدّعی باشد که درك وعقیدهٔ اصلی حافظ وبعبارت دیگر اساس مکتب او همان جنبهٔ اوّل است

ومظاهر جنبهٔ دوم بیشتر رنگ ذوقی وشاعرانه دارد و نمایندهٔ تأثیر عادت وسنّت اجتماعی ومذهبی وخانوادگی وغیره میباشد پاسخ میدهیم که اگرچه ردّ این نظریه مشکل ومحتاج اقامهٔ دلائلی کافی است ولی درمقابل، قبول آن نیز نیاز بفحص دقیق در تمام دیوان حافظ و تحقیق کامل با رعایت نکاتی که پیشتر ذکر شد دارد زیرا درغیر اینصورت وعدم توجه بمشکلاتی که درزمینهٔ تشخیص و تعیین اصول مشرب فلسفی وعرفانی خواجه وجود دارد همواره باخطر گمراهی روبرو خواهیم بود (رك قسمت ششم درهمین مبحث که گذشت).

ب ـ بدبینی وانکار خیام یك رویهٔ قطعی فلسفی است. خیام میگوید: امروز هستیم و ازدیروز وفردا کسی خبر ندارد وهرچه گفته‌اند افسانه‌ای موهوم بیش نیست، پس تنها چاره اینست که نیندیشی وخوش و بیخبر زندگی کنی؛ ولی بدبینی حافظ محدود و متوقف دراین حد نیست بلکه میگوید: اگرچه در بارهٔ رازدهر همه کورند وهیچکس را کمترین آگاهی واطلاعی از آن نیست و آنچه فلاسفه واهل ظاهر گفته‌اند نامعلوم ومولود ظنّ خودشان وافسانه‌ای بی اساس میباشد ولی آنچه مسلّم است اینست که خدایی هست، مهربانتر وداناتر و تواناتر و باگذشت‌تر ازخدای ظاهر پرستان. اومارا آفریده و بهتر ازما میداندچرا آفریده است، بعشق او زندگی کنیم و ازو مدد بجوییم و ناامید نباشیم، او بما خیلی نزدیك است حتی ازخون ما وخود ما بما نزدیکتر، اوخداییست که باعشق ولطف وخوبی وفاصله‌ای ندارد پس ما نیز که ازاو ومشتاق اوییم عاشق وخوب وفروتن و نیك بین و پاك بین باشیم:

منم که شهرهٔ شهرم بعشق ورزیدن — منم که دیده نیالوده‌ام ببد دیدن
وفا کنیم وملامت کشیم وخوش باشیم — که درطریقت ما کافریست رنجیدن
به پیر میکده گفتم که چیست راه نجات — بخواست جام می و گفت عیب پوشیدن
مراد دل زتماشای باغ عالم چیست — بدست مردم چشم ازرخ تو گل چیدن
بمی پرستی از آن نقش خود زدم برآب — که تاخراب کنم نقش خود پرستیدن

ج ـ اگرچه حافظ نیز مانند خیام معتقد است « که کس نگشود و نگشاید بحکمت این معما را » ولی با تتبع دراشعار خواجه منظور خواجه را متفاوت ازنظر خیام می یابیم

یعنی می بینیم بر خلاف خیام که درهمین حدّ متوقف است حافظ بصراحت از نوعی معرفت منتهی با وسیله‌ای جز وسیلهٔ «حکمت وفلسفه ومنطق واستدلال» یاد میکند:

بدین شکرانه می بوسم لب جام — که کرد آگه زراز روزگارم

بسرّ جام جم آنگه نظر توانی کرد — که خاك میکده کحل بصر توانی کرد

سالها دل طلب جام جم ازما میکرد — آنچه خود داشت زبیگانه تمنّا میکرد[1]

همین نکته است که نشان میدهد حافظ یك نفر «**فیلسوف بدبین**» نیست بلکه بیشتر «**عارفی بدبین نسبت بفلسفه**» است یعنی درحقیقت خیام میگوید «که کس نگشود و نگشاید این معمّارا» ولی حافظ معتقد است «که کس نگشود و نگشاید **بحکمت** این معمّارا». اگرچه حافظ هیچگونه تصریحی در بارهٔ ماهیت و کیفیّت **رازی** که درسایهٔ عشق ومستی و وجد و حال مکشوف میشود و آنرا درجام جم یا دل مهذّب وپاك وپرداخته ازدیو واغیار[2] میتوان دید نکرده ولی معلوم است که این راز جز خودشناسی ودرنتیجه خداشناسی چیزی دیگر نیست، بخصوص که در بعضی از اشعار بتلویحی نزدیك به تصریح این **اسرار** را معرّفی کرده است:

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند

جرمش این بود که **اسرار** هویدا میکرد

لحن این بیت طوریست که نشان میدهد گویندهٔ آن (حافظ) باسخن مشهور **حسین بن منصور حلاج** یا **سرّ انا الحق** موافقتی دارد و آنرا سرّی ازاسرار یا جامع همهٔ اسرار میداند. البتّه چنانکه گفتیم نباید فراموش کرد که بیان شاعرانهٔ موضوع مانع ازاینست که حاصل این بیت وهمچنین دیگر ابیاتی را که حاکی از امکان حصول معرفت است عیناً بعنوان عقیدهٔ فلسفی خواجه بپذیریم.

۱- برای این موضوع رجوع کنید بمبحث «جام جم» و«عشق» درهمین کتاب.

۲- منظر دل نیست جای صحبت اغیار — **دیو** چو بیرون رود فرشته درآید

معشوق عیان میگذرد بر تو ولیکن — **اغیار** همی بیند ازآن بسته حجابست

۸ـ مطالبی که درمباحث «جام‌جم» و «پیر» و «عشق» و «حافظ ومشرب ملامتی و قلندی» ازهمین کتاب آمده شاید تحقیق اجمالی در بارهٔ مشرب شاعرانه وذوقی وعرفانی وفلسفی حافظ را بسنده باشد. البتّه دراین مباحث نگارنده مشرب حافظ را بطور کلّی وبدون تفکیك «جذبات عرفانی» و «تخیّلات وابداعات ذوقی شاعرانه» از «اصول عقاید ومشرب فلسفی وعرفانی محض» موردبحث قرارداده است وشاید ماهیّت مشرب حافظ نیزهمین باشد، یعنی می‌توانیم مشرب ومکتب حافظ وعناصر آنرا بوجود وتن انسانی تشبیه کنیم که استخوان‌بندی وترکیب اساسی آن عبارت ازاصول عقاید و آراء فلسفی حافظ، و گوشت وخون ورگ وپی آن عبارت ازعقاید وافکارسنّتی واجتماعی واخلاقی ومعلومات ودانش خواجه، وروح وعواطف وحالات مختلف انسانی آن عبارت ازجذبات عرفانی، ولباس و پیرایه‌های مختلفی که‌این انسان تن‌خودرا بدانها آراسته عبارت از جامهٔ زبان وبیان حافظ وابداعات ذوقی وتخیّلات شاعرانه‌است. این موجود دارای شخصیّتی واحد و کامل است وشخصیّت کامل او به‌هرچهارجنبه یعنی استخوان‌بندی وخون گوشت و رگ وپی وروح ولباس بستگی دارد وهیچیك ازچهارجنبه به‌تنهایی نمایندگی شخصیّت اورا ندارد.

۹ـ برای تدوین کامل مکتب حافظ ومشرب‌خاص‌او باید موادّ معنوی وعناصر فکری وذوقی اشعارخواجه‌را تجزیه وتشریح بکنیم ومبنای‌این تحلیل وتجزیه‌فعلاً بنظر نگارنده متکّی براساس زیراست؛ بعبارت دیگر باید موادّ مربوط بهریك ازجنبه‌های زیررا جداگانه استخراج کردواهتمام داشت که موادّهریك ازاین‌جنبه‌ها باجنبه‌های دیگرمخلوط نشود:

الف ـ **عقاید و آراء**، یعنی پایه‌های ثابت فلسفی‌وعرفانی خواجه.

ب ـ **اخلاقیات**، یعنی‌مبانی‌اصلی اخلاقی‌درمشرب‌حافظ.

ج ـ **تجلیات احوال**، مثل‌حال‌قبض و بسط واستغنا واحتیاج وامید وناامیدی و بدبینی‌وخوش‌بینی‌وعجزوغرور ونیاز وبی‌نیازی واتّصال وانقطاع ورضایت ورنجش و

دشمنی و دوستی (با معشوق یا مبدأ) وغیره؛ حتّی گاهی کفر گفتن و ایمان آوردن از مقولهٔ تجلّیات احوال و در حکم جنگ و آشتی با خداست از طرف بنده‌ای حسّاس وضعیف و متغیّر الاحوال.

د ـ **تأثرات**، مثل تأثر از ناپایداری دنیا و تأسّف بر زوال سریع عمر که موجب پیدا شدن یك سلسله مضامین مختلف در قالب تأثر واحد میشود، چنانکه در دو غزل بمطالع زیر در قالب تأثر واحد مضامین مختلف و بظاهر گونا گونی بیان شده است:

حاصل کارگه کون و مکان این همه نیست
گو تو خوش باش که اسباب جهان این همه نیست

گلعذاری ز گلستان جهـــان مارا بس
زین چمن سایهٔ آن سرو چمان مارا بس

هـ ـ **جذبات**، که عبارت از شور و جوش و چاشنی عشق و محبّت و اشتیاق و مجذوبیّت عاشقانه است و رنگ مشخّص اغلب غزلهای حافظ بشمار میرود. شاید جذبات و چاشنی عشق و اشتیاق را بتوان از باب «تجلیّات احوال»، که ذکر آن گذشت، محسوب داشت ولی بمناسبت ثبات و تشخّص کافی جذبات در شعر حافظ آنرا مستقل از احوال ناپایدار و تجلیّات آنها بشمار آوردیم.

و ـ **چاشنی ملامتی و قلندری** (تظاهر بخلاف آراء و عقاید عامّه و ترك آداب و تخریب سنن و عادات) در اغلب اشعار خواجه؛ اگرچه این خصیصه از لحاظ طبقه‌بندی با انواع مذکور در بالا و جنبه‌های مضمونی و موضوعی مشرب و اشعار خواجه متفاوت است و در حقیقت از ممیّزات سبك شعر و طرز بیان محسوب میشود ولی از آنجا که قالب عامّ اشعار حـافظ و از لوازم لاینفكّ سبك او بشمـار میرود و بعلاوه در این سبك و شیوهٔ بیـان و طرز افادهٔ مضامین عقیدهٔ خاصی مستتر است[1] ذکر آنرا در اینجا بی‌مناسبت ندیدیم، و علّت اینکه این شیوه را مستقل از **عقاید و آراء و اخلاقیات** مطرح کردیم اینست که اگرچه عقیده‌ای در آن مستتر است ولی در حقیقت شیوه‌ای است نـاشی از مجموع **عقاید و آراء و اخلاقیات**

۱ـ رجوع کنید بمبحث «حافظ و مشرب ملامتی و قلندری» در همین کتاب.

حافظ نه یك عقیدهٔ ساده و پیمانه‌ای است که حافظ همه چیز و همهٔ تراوشهای اندیشه و ذوق خودرا خواه خمر بهشت باشد و خواه بادهٔ مست با آن می پیماید.

ز ـ لحن عنادی و استهزاء آمیز خواجه که در حقیقت تظاهر لفظی و بیانیِ مشرب ملامتی وقلندری او بشمار میرود ، ولی چون دامنهٔ شمول این لحن عنادی واستهزاء آمیز اعمّ از موارد رمز بورومر بوط بزیرکی ورندی و بیان نیشدار خواجه وخوی ظریف وشوخ ومنتقد اوست (تاجاییکه معشوق خواجه نیز درمقام خطاب بخواجه همین لحن را دارد) برشمردن آن درعداد ممیّزات اصلی مشرب حافظ لازم بود : همانطور که خصیصهٔ سابق الذکر (چاشنی ملامتی وقلندری) ناشی ازمجموع عقاید و آراء واخلاقیات خواجه است این خصیصه نیز (لحن عنادی واستهزاء آمیز خواجه) ازمشرب عمیق و وسیع انتقادی وشخصیّت بت‌شکن وسنّت برانداز اوسرچشمه میگیرد و بعبارت دیگر این خصیصه خصیصهٔ عامّ سبك حافظ است که بعلل مذکوره درردیف خصائص دیگر ذکر شد. البتّه موارد **عناد** و **استهزاء** لزوماً یکی نیست چنانکه گاهی لحن عنادی تنها و گاهی لحن استهزاء تنها بچشم میخورد و لحن استهزاء بیش از لحن عناد نمایندهٔ شخصیّت دلیر ودریادلِ حافظ است زیرا بهرحال درلحن عنادی نوعی ضعف و «کم‌ظرفیّتی» نهفته است ولی در استهزاء ، استخفاف و تحقیر نسبت بمورد استهزاء مستتر میباشد.

اکنون مثالهایی برای هریك از جنبه‌های هفتگانه، که استخراج آنها و تتبّع در آنها برای تجزیه و تحلیل و درك مشرب خواجه ضروری است، ذکر میکنیم و باید توجه داشته باشیم که محتوای مفهومی هریك ازین شواهد منحصر بمورد استشهاد نیست بلکه ممکن است جنبه‌های دیگر نیز در آن وجود داشته باشد :

الف ـ عقاید و آراء :

حدیث ازمطرب ومی گو و راز دهر کمترجو
که کس نگشود و نگشاید بحکمت این معمّا را

فرصت شمار صحبت کز این دوراهه منزل
چون بگذریم دیگر نتوان بهم رسیدن

آسمان بار امانت نتوانست کشید
قرعهٔ کار بنام من دیوانه زدند
جنگ هفتاد ودوملت همه را عذر بنه
چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند
معشوق چون نقاب ز رخ در نمیکشد
هر کس حکایتی بتصوّر چرا کنند
سالها دل طلب جام جم ازما میکرد
وانچه خود داشت زبیگانه تمنّا میکرد
بیدلی در همه‌احوال خدا با او بود
او نمیدیدش و از دور خدایا میکرد
رضا بداده بده وزجبین گره بگشا
که برمن و تو در اختیار نگشادست
در اندرون من خسته دل ندانم کیست
که من‌خموشم و او درفغان ودرغوغاست
بارها گفته‌ام وبارد گر می گویم
که من دلشده این ره نه‌بخود می‌پویم
در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند
آنچه‌استادازل گفت بگو می گویم
من اگر خارم و گر گل‌چمن آرائی‌هست
که ازآن دست که می پروردم می‌رویم
ز روی دوست دل دشمنان چه دریابد
چراغ‌مرده کجا شمع آفتاب کجا
معشوق عیان میگذرد برتو و لیکن
اغیار همی‌بیند از آن بسته حجابست

خلوت دل نیست جای صحبت اضداد
دیو چو بیرون رود فرشــــته درآید

از هرطرف که رفتم جز وحشتم نیفزود
زنهار ازین بیابان وین راه بی‌نهایت

ب ـ **اخلاقیات** :

ترسم که روز حشرعنان برعنان رود
تسبیح شیخ و خرقهٔ رند شرابخوار

واعظان کاین‌جلوه برمحراب‌ومنبرمیکنند
چون بخلوت‌میروند آن کاردیگرمیکنند

صحبت حـــــکام ظلمت شب یلداست
نورزخــــورشیدجوی بو که بر آید

نیکنامی‌خواهی‌ای‌دل با بدان‌صحبت‌مدار
خودپسندی‌جان من برهان نادانی‌بود

در کوی ما شکسته دلی میخرند وبس
بازارخودفروشی از آن‌سوی‌دیگرست

فکرخود ورای‌خود درعالم‌رندی‌نیست
کفرست درین‌مذهب‌خودبینی‌وخودرائی

صوفی بیا که خرقهٔ سالوس بر کشیم
وین‌نقش‌زرق را خط‌بطلان‌بسر کشیم

شرممان باد زپشمینهٔ آلودهٔ خویش
گربدین فضل وهنر نام کرامات بریم

بس که درخرقهٔ آلوده زدم‌لاف صلاح
شرمسار از رخ ساقیّ و می رنگینم

وفا کنیم و ملامت کشیم وخوش باشیم
که در طریقت ما کافریست رنجیدن

حافظا می‌خور ورندی‌کن‌وخوش‌باش‌ولی
دام تزویرمکن‌چون دگران‌قرآن را

فقیه مدرسه دی مست بود وفتوی داد
که می حرام ولی به زمال اوقافست

باده با محتسب شهر ننوشی زنهار
بخورد باده‌ات و سنگ بجام اندازد

آسایش دو گیتی تفسیراین دوحرفست
با دوستان مروّت با دشمنان مدارا

ده‌روزه‌مهر گردون‌افسانه‌است وافسون
نیکی بجای یاران فرصت شمار یارا

بیا که‌خرقهٔ‌من گرچه‌رهن‌میکده‌هاست
زمال وقف نبینی بنــــام من درمی

فرض ایزد بگزاریم وبکس بد نکنیم
وانچه گویند روا نیست‌نگوئیم رواست

حافظ ارخصم خطا گفت نگیریم برو
وربحق گفت جدل باسخن حق نکنیم

ج ـ **تجلیات احوال** :

گرچه ما بندگان پادشهیم　　پادشاهان ملك صبحگهیم ... تا آخر غزل

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ　　تو در طریق ادب کوش گو گناه منست

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت　　آفرین بر نظر پاك خطا پوشش باد

وصال دوستان روزیٔ ما نیست　　بخوان حافظ غزلهای فراقی

کاروان رفت و تو در خواب و بیابان در پیش　　کی روی ره ز که پرسی چکنی چون باشی

فردا اگر نه روضهٔ رضوان بما دهند　　غلمان ز روضه حور ز جنّت بدر کشیم

بیرون جهیم سرخوش و از بزم صوفیان　　غارت کنیم باده و شاهد ببر کشیم

بر سر تربت ما چون گذری همّت خواه　　که زیارتگه رندان جهان خواهد بود

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن　　شیخ صنعان خرقه رهن خانهٔ خمار داشت

خامان ره نرفته چه دانند ذوق عشق　　دریا دلی بجوی دلیری سرآمدی

صوفیان جمله حریفند و نظرباز ولی　　زین میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد

د ـ **تأثرات** :

حاصل کارگه کون و مکان این همه نیست
باده پیش آر که اسباب جهان این همه نیست... تا آخر غزل

گلعذاری ز گلستان جهان ما را بس
زین چمن سایهٔ آن سرو روان ما را بس... تا آخر غزل

ه ـ **جذبات** : مثل اغلب غزلیات پرشور و بلند حافظ ٠

و ـ **مشرب ملامتی و قلندری** : رجوع شود بمبحث « حافظ و مشرب ملامتی و قلندری » در همین کتاب و منابع مذکور در ضمن آن .

ز ـ **لحن عناد و استهزاء** : شواهد این خصیصه در بسیاری از غزلهای حافظ بچشم میخورد. رجوع شود به مختصّات سبك حافظ در مقدمهٔ همین کتاب.

تأکید این نکته را لازم میدانیم که اشعار خواجه غالباً، مثل بعضی از شواهد مذکور

در بالا، جامع جنبه‌های گوناگون مثلاً محتوی بعضی ازعقاید و آراء فلسفی وعرفانی واخلاقیات وتجلیات احوال وتأثرات وجذبات است که باید تفکیک وتجزیه شود. بخصوص احتیاط باید کرد که توجه به تجلیات احوال وتأثرات وجذبات (که معمولاً باعث پیش آمدن تناقضاتی میشود) موجب گمراهی در درک عقاید و آراء حافظ نگردد.

۱۰- برای تدوین **مرامنامهٔ مکتب حافظ** به از این نخواهد بود که این مرامنامه را ازدیوان خود او بجوییم. نگارنده غزلهایی را که بامطلعهای زیر شروع میشود **مرامنامهٔ مدون مکتب حافظ** میشمارد ومعتقداست که باتعمق در آنها اصول مشرب خواجه (مشرب شاعر منظوراست نه عقاید او، زیرا مشرب اعم ازعقاید وجامع عقاید وحالات وتأثرات وجذبات است) بدست خواهد آمد:

منم که شهرهٔ شهرم بعشق ورزیدن ❊ منم که دیده نیالوده‌ام بد دیدن[1]

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد ❊ آنچه خود داشت زبیگانه تمنا میکرد

در ازل پرتو حسنت زتجلی دم زد ❊ عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند ❊ گل آدم بسرشتند وبه پیمانه زدند

ای نورچشم من سخنی هست گوش کن ❊ تا ساغرت پرست بنوشان و نوش کن

گلعذاری زگلستان جهان ما را بس ❊ زین چمن سایهٔ آن سروچمان مارا بس

حاصل کارگه کون ومکان اینهمه نیست ❊ گو توخوش باش که اسباب جهان اینهمه نیست

درخرابات مغان نورخدا می‌بینم ❊ این عجب بین که چه نوری زکجا می‌بینم

بسر جام جم آنگه نظرتوانی کرد ❊ که خاک میکده کحل بصر توانی کرد

ساقی بنور باده برافروز جام ما ❊ مطرب بگو که کار جهان شد بکام ما

گداخت جان که شود کاردل تمام ونشد ❊ بسوختیم در این آرزوی خام ونشد

۱- این غزل تقریباً جامع اصول اساسی مکتب عرفانی واخلاقی، وهر بیتی از آن متضمن یکی ازمسائل مهم مشرب حافظ است.

چل سال بیش رفت که من لاف میزنم کز چـــــا کران پیرمغان کمترین منم

دوش بامن گفت پنهان کاردانی تیزهوش وزشما پنهان نشاید کرد سرّ می‌فروش

ما نگوئیم بد ومـــــیل بناحق نکنیم جامهٔ کس سیه و دلق‌خود ازرق نکنیم

حـالیا مصلحت وقت در آن می‌بینـم که کشم رخت بمیخانه و خوش بنشینم

دوش از مسجد سوی میخانه‌آمد پیرما چیست یاران طریقت بعدازین تدبیرما

بلبلی بر گک گلی‌خوش‌رنگ درمنقارداشت وندران بر گک‌و نوا خوش نالهای‌زار داشت

در ازل هر کو بفیض دولت ارزانی بود تاابد جام مرادش‌همـــــــدم جانی‌بود

دی پیر می‌فروش که ذکرش بخیر باد گفتا شراب‌نوش‌وغم دل‌ببر ز یـــــاد

بخش چهارم

حافظ و مشرب ملامتی و قلندری

دل ودینم شد و دلبر به ملامت برخاست　　گفت با ما منشین کز تو سلامت برخاست

هزار نکتهٔ باریکتر زمو اینجاست　　نه هر که سر بتراشد قلندری داند

پیش از بحث در بارهٔ مناسبات مشرب حافظ با مشرب ملامتیه وقلندریّه و تحقیق در وجوه موافقت ومخالفت مشرب حافظ ومشرب ملامتی ناگزیریم ملامتیه وقلندریّه وطریقت و روش این فرقه را بشناسیم ودراین شناسایی بکسب آگاهی سطحی وتاریخی اکتفا نکنیم بلکه کشف ماهیّت مشرب ملامتیه را وجهٔ همّت قرار دهیم تا درمقام مقایسهٔ حافظ بااهل ملامت دچار افراط وتفریط نشویم. منابع فراوانی که در بارهٔ ملامتیه و قلندریه در دسترس مراجعان است مارا ازتکرار مطالبی که در آن منابع مذکور است بی‌نیاز میکند[1] و از اینرو بجای اینکه برسر مقدمات درنگ نمائیم ودر بارهٔ مطالبی چون

۱ــ در بارهٔ ملامتیه وقلندریه باین منابع رجوع شود:

تاریخ تصوف دراسلام ازمرحوم دکتر قاسم غنی : ص۱۸۷ ببعد، وص۳۹۶ ببعد ذیل «قصاریة».

کشف المحجوب هجویری، چاپ ژوکوفسکی : ص۷۸ــ ۶۸ (باب بیان الملامة) ، وص ۱۵۷ــ۱۵۶ (ترجمهٔ حال ابوصالح حمدون بن احمد بن عمّارة القصّار)، وص۲۲۸ (راجع به قصّاریّة).*

«ملامتیه همان پیروان ابوصالح حمدون بن احمد بن عمارة قصار یا قصاریّه‌اند» و «ترجمهٔ احوال حمدون قصار» بحث کنیم مستقیماً بشرح ماهیّت افکار ملامتیان و قلندریان و نکاتی که آگاهی از آنها برای ورود در مبحث اصلی یاه کیفیّت تجلیات روح ملامتی و قلندری دراشعار حافظ» لازم است می‌پردازیم.

اصول مکتب ملامتی و روش ملامتیه عبارتست از:

۱ـ اصرار داشته‌اند در سبك زندگانی و رفتار و روش اجتماعی برخلاف عامّه باشند.

۲ـ میکوشیدند وضعی داشته باشند که مورد نفرت و تخفیف و ناخشنودی و اجتناب مردم واقع گردند.

۳ـ اگر در باطن تابع شرع بودند میخواستند مردم آنهارا تارك شرع بپندارند.

٤ـ سعی میکردند مردم را برعلیه خود تحریك کنند تا حسّ لاابالیگری و بی اعتنایی شان نسبت بخلق و قضاوت خلق مورد پیدا کند.

۵ـ شعار ملامتیه «**الملامة ترك السلامة**» و «**الشهرة آفة**» بوده‌است و میخواستند بعدم تقوی و ترك شرع معروف شوند تا از سیر وسلوك درونی باز نمانند.

٦ـ ملامتیه همواره ببدنامی تن‌ می‌دادند چند که منظورشان از پیروی ملامتیه، شهوترانی

---

*تذکرة الاولیاء عطار، چاپ تهران ۱۳۲۱: ص ۲۷۸ـ۲۷٦ (حمدون قصار).

سفرنامهٔ ابن بطوطه، چاپ تهران ترجمهٔ محمدعلی موحد: صفحات ۲۳ـ۲۲ (قلندریان)، ۱٦۱ (قلندریان).

عوارف المعارف سهروردی، باب هشتم و نهم (برای قلندریه رك باب نهم).

زهد و تصوف دراسلام از گلدزیهر ترجمهٔ محمدعلی خلیلی، ص ۹۷ـ۹۳ (فصل «درویش»).

اسلام و تصوف (The mystics of Islam) از رینولد الن نیکلسن ترجمهٔ محمدحسین مدرس نهاوندی، تهران ۱۳٤۱، ص ۸٦.

دائرة المعارف اسلام بزبان فرانسه، ج ۲، ص ۷۳۵ ـ ۷۳٤ ذیل Kalender و Kalenderî.

وارضاء نفس و دنائت بوده گرفتار شده اند.

۷ـ حمدون قصار پیشوای ملامتیان این دو عبارت را سرمشق و شعار پیروان خود تعیین کرده است :

الف ـ باید که تا علم حق تعالی بتو نیکوتر از آن باشد که علم خلق، یعنی باید که اندر خلا با حق تعالی معاملت نیکوتر از آن کنی که اندر ملا با خلق.

ب ـ حجاب اعظم از حق شغل دل تست با خلق.

۸ـ غیرت حق دوستان خود را از ملاحظهٔ غیر نگاه دارد تا بقبول خلق بخود معجب نشوند که هیچ آفت و حجاب نیست اندر این طریق صعب تر از آنکه کسی بخود معجب گردد و اندر تکبّر افتد.

۹ـ چنانکه خواهیم دید هجویری با روش ملامتی فقط تا آن حد موافق است که صوفی کار خود میکند و دین را می برزد و معاملت را مراعات میکند و از اهتمام در رعایت ظواهر برای اینکه مردم ملامتش نکنند و بنادانی بقصور متّهمش ندارند خودداری میکند و باکی از تعریف و تکذیب مردم ندارد، واما اینکه کسی ببهانهٔ متابعت ملامتیه خلاف شریعت بردست گیرد کفر وضلالت است مگر اینکه قصد او این نباشد و مردم بجهل چنان پندارند مثل داستان نان خوردن بایزید درماه رمضان؛ **ولی در عمل، ملامتیه چنانکه هجویری گوید نبوده اند و عمدی در تظاهر بعدم عبادت و سعی در گمنامی و مجهول الاحوالی داشته اند.**

۱۰ـ از مجموع آنچه گذشت فلسفهٔ ملامتی و هدف و نتیجهٔ روش ملامتیه در «**اتخاذ روش مناسب برای حفظ اخلاص در عبادت و تحصیل فراغت وجدانی و معنوی برای سیر و سلوك درونی و صیانت نفس از کبر و غرور و مشغولی بخلق**» خلاصه میشود.

فرق بین ملامتیه و قلندریه: قلندریه را فرقه‌ای از ملامتیه محسوب داشته اند و درباره فرق مشرب آنان با ملامتیه یا بعبارت صحیح تر امتیاز و اختصاصی که نسبت بملامتیه در مفهوم عامّ آن دارند توجّه باین نکات لازم است :

۱ـ قلندری لاابالی محض از لحاظ اعمال و کردار و هیئت ظاهر است و در تخریب

عادات میکوشد و بی‌اعتنایی و وارستگی او تاحدیست که حتّی به‌اینکه دیگران بر حال او واقف باشند یا نه اهمیّت نمیدهد.

۲-فرق مشرب قلندری و ملامتی و صوفی را چنین تعریف کرده‌اند: **قلندر** تجرید و تفرید بکمال دارد و در تخریب عادات و عبادات کوشد، و **ملامتی** آنرا گویند که کتم عبادت از غیر کند و اظهار هیچ خیر و خوبی نکند و هیچ شرّ و بدیرا نپوشد، و **صوفی** آنست که اصلاً دل او بخلق مشغول نشود و التفات بردّ و قبول ایشان نکند و مرتبهٔ صوفی از هر دو بلندتر است زیرا که ایشان باوجود تفرید و تجرید مطیع و پیرو پیغمبرانند و قدم بر قدم ایشان می‌نهند»[۱].

منشأ کلمهٔ قلندر: اصل و ریشه و منشأ کلمهٔ قلندر (= قرندل) نامعلوم است، و نه عقاید مؤلفان فرهنگها، مثل مؤلفان فرهنگهای رشیدی و آنندراج و فرهنگ نظام، و نه تحقیقات دانشمندانی چون **Jaba** و **De Sacy** و **Franz Babinger** و **Cl.Huart** و **Iwanov**

۱- برهان‌قاطع، ذیل کلمهٔ «قلندر». قول صاحب برهان‌قاطع، که خود مستفاد از تعاریف مذکور در کتب صوفیه است، دربارهٔ ترجیح صوفی بر ملامتی و قلندری شبیه عقیدهٔ علی‌بن‌عثمان هجویری است: «اما بنزدیك من طلب ملامت عین ریا بود و ریا عین نفاق از انچ **مرائی** راهی رود که خلق ورا قبول کند و **ملامتی** بتکلف راهی رود که خلق ورا ردّ کند و هر دو گروه اندر خلق مانده‌اند وازایشان برون گذر ندارند تا یکی بدین معاملت برون آمده‌است ویکی بدان معاملت، **ودرویش** را جز حدیث حق بر دل نگذرد وچون از خلق دل گسسته بود ازین هر دو معنی فارغ بود وهیچیز **پای‌بند وی نیاید**»، کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی ص۷۵.

در تعریف منقول از برهان‌قاطع صفت **تجرید** و **تفرید** مشترك بین **قلندر** و **صوفی** است ولی ناگفته نباید گذاشت که نسبت تجرید و تفرید به‌قلندر (متضمن سعی در تخریب **عادات** و **عبادات**) و **صوفی** (باالتزام پیروی محض از پیغمبران) خالی از تناقض نیست زیرا آن سعی واین التزام خود نوعی **تکلف** ودور از ادعای تجرید و تفرید کامل میباشد. اما در تعریف هجویری صفاتی که به **درویش** (صوفی) نسبت داده درحقیقت صفات **قلندر** است واگر بخواهیم عقیده و تشخیص حافظ را با نظر هجویری تطبیق کنیم نتیجه این خواهد شد که «مرائی» را در نظر هجویری مطابق با «صوفی» در نظر حافظ و «درویش» را درعبارت هجویری موافق «قلندر» در دیوان حافظ خواهیم یافت. **البته اگرچه**※

کمکی بروشن‌شدن ریشهٔ این کلمه نمی‌کند. حاصل عقاید و تحقیقات در بارهٔ منشأ این کلمه و ریشهٔ آن اینهاست :

این کلمه معرب یا مبدل **کلندر = کلندره** است.

» بعلّت انتساب بمؤسس فرقه موسوم به **شیخ قرندل** پیدا شده‌است.

» منسوب به « **قالندری** » مؤسس اساطیری قلندریه‌است.

» شاید مناسبتی با **کلانتر** داشته‌باشد.

» بی‌شباهت به کلمهٔ یونانی **caletor** نیست[1].

قلندریان و پیشوای آنان : درسفرنامهٔ ابن‌بطوطه راجع به **شیخ جمال‌الدین ساوه‌ای** پیشوای قلندریان وسر و ریش و ابرو تراشیدن قلندریان[2] مطالبی آمده‌است که آگاهی بر آنها خالی ازفایده نیست :

« شهر کنونی دمیاط جدیدالاحداث‌است وشهرقدیمی‌را فرنگیها درزمان‌الملك الصالح‌ویران کرده‌اند وخانقاه **شیخ جمال‌الدین‌ساوه‌ای** پیشوای گروه معروف‌قلندریان که **ریش‌وابروان‌خودرا می‌تراشند** در آن واقع‌است ودراین روزگارشیخ‌فتح تکروری در آن‌خانقاه‌سکونت دارد». سفرنامهٔ ابن‌بطوطه‌ترجمهٔ‌محمدعلی‌موحّد ص۲۲.

سپس‌تحت عنوان «چه‌شد که‌پیشوای قلندریان ریش‌خودرا تراشید؟ » داستانی باین‌شرح آمده‌است : « میگویند سبب‌اینکه شیخ جمال‌الدین ریش و ابروان خودرا تراشید این‌بود که اومردی زیبا ونیکوروی بود زنی‌ازاهل ساوه خاطرخواه او شد بطوریکه مکرّر پیغام‌باومیفرستاد وسرراه‌براو گرفته، اظهارعشق میکرد وشیخ امتناع

---

*هجویری تصریح نکرده‌است ولی باعلمی که‌بعقیده ومشرب‌او داریم میدانیم که‌ظاهرعبارت‌اودر بارهٔ «درویش» تاحدی گمراه‌کننده‌است و نظرواقعی‌اورا نمیرساند زیرا عقیدهٔ‌اودر بارهٔ «درویش وصوفی» تقریباً همان عقیدهٔ مذکور در برهان‌قاطع (دربارهٔ «صوفی») است ، جز اینکه دراین‌تعریف ذوقی لزومی‌بتصریح متابعت درویش وصوفی‌ازشرع (که درنظرش امری‌بدیهی‌بوده) ندیده‌است.

۱ــ رك‌برهان‌قاطع باهتمام دکترمحمد معین، ج۳، ص۱۵۴۰ (ح۳).

۲ــ هزارنکتهٔ باریکترزمواینجاست   نه‌هر که‌سر بتراشدقلندری‌داند

می‌نمود و ازقبول تمنای اوخودداری میکرد . زن چون از اصرارخود نومید گردید عجوزه‌ای‌را برانگیخت که نامهٔسر بسته‌ای بردست، در آستان‌سرائی‌سر راه‌شیخ بر گرفت وپرسید: «آقا خواندن‌بلدید» شیخ گفت بلی!عجوزه گفت این‌نامه‌ازپسرم رسیده‌است میخواهم آنرا برای من بخوانی. شیخ بپذیرفت وچون‌نامه رابگشود عجوزه گفت آقا پسرم زنی‌دارد که در دالان‌خانه‌است اگرلطف‌بفرمائید وآنرا در کریاس در(هشتی) بخوانید که‌اونیزبشنود سپاسگزارخواهیم‌بود شیخ‌پذیرفت وهمینکه پای درهشتی‌نهاد عجوزه دررابست وآن زن که در کمین‌بود باکنیزان‌خودبرسرشیخ‌ریخته اورابداخل خانه کشانیدند و زن شیخ را بخود خواند، شیخ چون دید رهائی‌میسر نیست موافقت نمود و گفت: «من‌حرفی‌ندارم اما قبلاً جای‌طهارت را بمن‌نشان‌بدهید» نشانش‌دادند و اوآب برداشته داخل طهارتخانه رفت وباتیغ‌تیزی که داشت ریش وابروان خودرا تراشید وبیرون‌آمد زن که‌اورا باین وضع دید سخت متنفر گشت وبفرمود تااورا از خانه‌بیرون کنند. خداوند شیخ‌را از ارتکاب گناه‌نگاه داشت واواز آن‌پس‌بهمان وضع باقی‌ماند وپیروانش‌نیزتراشیدن **سروریش‌وابروان** را بین‌خود مرسوم کردند»ص۲۳[1].

۱ـ درضمن‌توضیحات وملحقات‌پایان سفرنامهٔ ابن‌بطوطه (ترجمهٔ محمدعلی‌موحد) این توضیح مذکوراست: ظاهراً ریش وابروتراشیدن درمیان‌قلندران ازقرن‌پنجم‌هجری رواج داشته لیکن‌چندسالی‌پس‌ازمسافرت‌ابن‌بطوطه‌پیروان‌این‌فرقه درمصروشامات‌بامخالفت‌شدید دولت وفقها مواجه‌شدند وازتراشیدن ریش وسبلت وابروممنوع گردیدند : ابن‌کثیردرالبدایة والنهایة ضمن حوادث سال ٦٦١چنین‌میگوید: «الامر بالزام‌القلندریة بترك‌حلق‌لحاهم و حواجبهم وشواربهم و ذلك‌محترم‌بالاجماع؛ ورد کتاب من‌السلطان‌ایده‌الله‌الی‌دمشق فی‌یوم‌الثلاثاء خامس‌عشر ذی‌الحجه بالزامهم بزی‌المسلمین وترك زی‌الاعاجم والمجوس‌ولایمکن‌احد منهم من‌الدخول‌الی‌بلادالسلطان حتی‌یترکوا هذاالزی‌المبتدع‌ومن‌لایلتزم‌بذلك‌یعزرشرعاً وکان‌اللائق‌ان‌یؤمروا بترك‌اکل‌الحشیشه واقامةالحدعلیهم‌باکلها کماافتی‌بذلك‌بعض‌الفقهاء...» وازاین‌عبارت معلوم‌میشود که‌استعمال‌حشیش هم بین‌پیروان‌این‌فرقه شایع بوده‌است « ص۷۳۸، توضیح راجع‌بصفحهٔ۲۲ سطر۱۱». مقایسه‌کنید روایت‌ابن‌کثیررا با روایت مقریزی که مرحوم دکترغنی درصفحهٔ٤٤١ تاریخ تصوف خود نقل کرده‌اند. ایضاً دربارهٔ این‌موضوع یعنی‌منع‌بدعت ریش‌تراشیدن رجوع کنید بمقالهٔ «هوارت» دردائرةالمعارف‌اسلام » ص۷۳٤ذیل کلمهٔ**KALENDER**.

ابن‌بطوطه دریك‌جای دیگر نیز اشاره بریش وابروان‌تراشیدن قلندران کرده است : « بیستم شهرذیحجه درصحبت امیرقافلهٔ عراق پهلوان محمد حویج که‌ازاهالی موصل بود و پس‌ازمرگ شیخ شهاب‌الدین قلندر امارت حاج‌را برعهده داشت ازمکه حرکت کردم. این‌شیخ‌شهاب‌الدین‌مردی‌سخی‌و گشاده دست‌بود و پیش‌سلطان حرمت فراوان‌داشت وطبق‌مرسوم‌قلندران ریش‌وابروان‌خودرا می‌تراشید» ص۱۶۱.

روایت‌ابن‌بطوطه دربارهٔ‌علّت سر و ریش وابروان‌تراشیدن قلندریان با روایت تاریخ فرشته درهمین‌باره که مرحوم دکترغنی‌درتاریخ‌تصوف‌خودنقل کرده‌است (ص ۴۴۱-۴۴۳)دارای‌اختلافاتی‌است ولی‌اساس داستان‌یکی‌است.

نیکلسُن دانشمند معروف عرفـان‌شناس‌در کتاب مشهور« عرفای‌اسلام » خود (مبحث «نظرصوفیه دربارهٔ‌اتحاد») قلندریه را دراویش‌سیّار خوانده‌است[1].

مورد اشـارهٔ استاد نیکلسن یکی‌ازسخنـان شیخ کبیرابوسعیدابوالخیراست :

« صوفی‌بزرگ‌ابوسعیدابوالخیروقتی‌بزبان‌قلندریه- دراویش‌سیار-سخن‌میگفت‌قواعد آنهارا بمنزلهٔ شکنندهٔ‌بتها تعبیرمینمود مثلاً روزی‌چنین‌میگفت: ادا نکرده‌ایم واجبات مقدس‌خودرا تاچوب هرمسجدی که خورشید بدومیتابد زیارت‌نکرده‌باشیم ومسلمان حق‌اسلام‌را ادا نکرده مادام که‌برای‌او کفر وایمان مساوی‌نگردیده - باداءاینگونه مطالب متهوّرانه‌تبعیّت ازلُبّ ومغزدین کرده‌است ومثل‌این‌اعلانهای‌صریح درجنگ‌با دین‌اسلام کم‌است»[2].

۱- گلدزیهر میگوید: «واین(یعنی‌ملامتی‌بودن) صفتی‌است که‌تنها درویشان‌جهانگرد بآن منتسب‌نیستند‌بلکه‌برعده‌ای‌ازصوفیان مقیم که‌ازصادقترین ناسکها‌هستند اطلاق‌میشود» زهد وتصوف دراسلام، ترجمهٔ‌خلیلی‌ص۹۴؛ البته اشارهٔ گلدزیهر دراین‌مورد بملامتیه‌است نه‌قلندریه.

۲- رك «اسلام و تصوف» از ر.ا. نیکلسن، ترجمهٔ محمدحسین مدرس‌نهاوندی ص ۸۶. این‌ترجمهٔ ممسوخ که‌بواسطه یعنی ازروی ترجمهٔ عربی‌بعمل‌آمده‌است جزدرموارد معدود ازشدت اضطراب وتعقید وسُستی‌ربط‌عبارات‌قابل‌استفاده‌ولامحاله‌قابل‌اطمینان‌نیست وظاهراً گناه‌این‌تسامح*

بعقیدهٔ CL.HUART قلندر (= قلندریه) فرقه‌ای ازفرق صوفیه‌است که بوسیلهٔ **قلندر یوسف** عربی اندلسی معاصر حاجی بکتاش (مؤسس بکتاشیه) تأسیس شده‌و **شیخ جمال‌الدین ساوی** (همان شیخ جمال‌الدین مذکور در رحلهٔ ابن بطوطه وسیّدجمال‌الدین مجرد ساوجی مذکور در تاریخ فرشته) آنرا به دمیاط منتقل ساخته‌است. شیخ جمال‌الدین در زاویه‌ای که در دمیاط ساخته‌بود مدفون‌است. جمال‌الدین ساوی ابروان و ریش خود را میتراشید وظاهراً بعدازآنکه‌تراشیدن ریش وابروان موجب نجات او در یك حادثهٔ عشقی‌شد این شیوه را اختیار کرده‌است و پیروانش نیز بمتابعت او همین سنّت یعنی تراشیدن ریش و ابروان را رعایت کرده‌اند. هوارت پس‌ازاشاره‌باینکه‌ظهوراین‌فرقه در دمشق‌درحدود سال ۶۱۰ هجری (۱۲۱۳ میلادی) بوده‌است وذکر نکاتی‌دربارهٔ هیئت ظاهر ولباس عجیب‌قلندریان ومنع کردن سلطان مملوك الملك‌الناصرحسن آنانرا ازتراشیدن ریش بسال ۷۶۱ هـ (۱۳۶۰ میلادی) بنقل‌از **مقریزی** بشرح‌عقیده وروش‌قلندریه‌پرداخته‌میگویند: قلندریه راقانون و روش‌بر اینست که چیزی‌نیندوزند وازمال ومنال دنیوی هیچ گرد نیاورند؛ امادرواقع‌قلندریه‌خودرا نه‌بداشتن‌ظاهرزننده و نه‌هیچگونه‌ریاضت‌یامجاهدت وعبادت ملزم‌نمیداشتند ومیگفتند که همینکه دل‌باخدا دارند وقلوبشان بخدا نزدیك باشد بسنده‌است. آنان‌چیزی بیشترازاین‌نمیخواهند وفضیلتی‌برتر ومقامی والاتر از همین‌حالت‌یعنی آرامش روح وصفای‌قلب‌نمیجویند. قلندریه‌برای اظهارعدم مبالات نسبت‌بهرچه که خارج ازاین آرمان وهدف‌باشد خودرا ازقید کلیّهٔ آداب ورسومی که معمولاً درجامعه رعایت میشود آزاد دانستند وپای‌بند اصول‌اخلاقی‌نیستند. باباطاهر عریان همدانی میگوید:

موآن رندم که نومم بی‌قلندر نه‌خان دیرم نه‌مان دیرم نه‌لنکر

چو روزآیه بگردم گرد کویت چو شوآیه بخشتان وانهم سر

---

*ومسخ‌وتحریف‌عبارات‌فصیح R.A.Nicholson در کتاب The mystics of Islam بگردن مترجم‌فارسی‌است نه‌نورالدین‌سریبه مترجم‌عربی.

قلندریان گاهی با ملامتیه اشتباه شده اند[1].

Franz Babinger نیز درمقاله‌ای که در دائرة‌المعارف اسلام (ذیل کلمهٔ KALENDERI) نوشته است اطلاعات مفیدی در بارهٔ قلندریه بدست میدهد. بابینگر معتقد است که باتوجه بمدارکی که در بارهٔ این درویشان در دست است نمیتوان قلندران را مشابه دیگر فرق دراویش که از ایران شرقی آمده اند دانست بلکه در حقیقت آنان را نوعی راهبان سر گردان می‌یابیم که دارای طرز زندگی و دیدگاه مخصوصی مطابق آرمان وهدف خود میباشند. این آرمان وهدف را مقریزی بمناسبت توصیف زاویهٔ قلندریان در قاهره معرّفی میکند. مطابق این منبع ومطالبی که سهروردی و جامی (نفحات الانس) وسعدی (گلستان) در بارهٔ قلندران زمان خود ذکر کرده اند منظور از قلندریه درویشان جهانگرد، ملامتی، میباشند (رك خطط مقریزی ۲: ٤۳۲ ؛ وبرعکس صاحب برهان قاطع در ذیل کلمهٔ قلندر بین قلندر ، ملامتی وصوفی کاملاً فرق قائل شده است) که نه خانه ومسکن معین و نه اصول وقواعد مشخّصی دارند و ازاحکام دینی وعادات اجتماعی کاملاً وارسته اند. ابوسعیدبن ابوالخیر دریك رباعی مشخّصات قلندرواقعی زمان خودرا بیان کرده است[2]. کسانی که از آنها بعنوان مؤسس فرقهٔ قلندریه نام برده شده است ظاهراً فقط مظاهر قابل توجّهی از این فلسفه وطرز ادراك حیات بشمار میروند. در این مورد میتوان بطور متیقّن از قلندر **یوسف** که ظاهراً یك عرب اندلسی بوده است و ازاوغالباً بعنوان مؤسس قلندریه یاد شده است وهمچنین ازشیخ جمال الدین ساوجی، که طبق روایت ابن بطوطه

۱- برای این مبحث ومطالب دیگری که دراین باره آمده است ومنابع مورد استفادهٔ CL.HUART رجوع کنید به :

ذیل «KALENDER» ENCYCLOPÉDIE DE L'ISLAM, Tome II, p. 734–735.

۲- ظاهراً این رباعی منظور است :

من دانگی و نیم داشتم حبهٔ کم — دو کوزه نبید خریده‌ام پارهٔ کم
بر بربطما نه زیر ماندست ونه بم — تاکی گویی قلندری و غم و غم

«اسرارالتوحید باهتمام دکتر صفا، ص۸۲»

در دمیاط اقامت گزیده ودرهمانجا نیز وفات یافته‌است ، نام برد . بنظر میرسد که منشأ قلندریه از آسیای مرکزی باشد و تأثیر شدید عقاید وروش هندی دررفتار وافکار قلندران ظاهر است. مقریزی (متوفی بسال ۱٤٤۲ میلادی) میگوید ورود قلندران بممالك عربی درحدود چهارصدسال پیش اززمان او صورت گرفته‌است و نخستین قلندران بسال ٦۱۰ هجری (۱۲۱۳ میلادی) در دمشق دیده شده‌اند . قلندریان درسر تاسر ایران پراکنده بودند وظاهراً مهمترین دستهٔ قلندریه (لااقل تاسدهٔ هفدهم میلادی) دراردبیل، منشأ صفویه، تشکیل یافته‌است[۱].

تحقیق در بارهٔ روش ملامتی

نکاتی که دانستن آنها برای درك مشرب ملامتی وفهم ماهیّت روش اهل ملامت وبالاخره بعنوان پایهٔ مقایسهٔ مشرب حافظ با روش ملامتیه لازم است دراین موارد خلاصه میشود :

۱ـ از بحث دقیق وموشکافانهٔ هجویری در «باب بیان الملامة» که صفحات ۷۸ـ٦۸ کتاب کشف المحجوب (چاپ ژوکوفسکی) را شامل است برمیآید که در نظر صاحب کشف المحجوب « ملامت » بطور کلّی ازاصول تصوف بشمار میرود و آنجا که میگوید « گروهی ازمشایخ طریق ملامت سپرده‌اند » تخصیص خاص (بگروهی) منظوراست والاّ تخصیص عامّ بتمام متصوفه دارد ، یعنی لُبّ ملامت که عبارت است از گمنامی وحتّی بدنامی نزد مردم یا بی‌اعتنایی بنظر آنان وازتظاهر ونامجویی پرهیز کردن و از ردّ و

۱ـ برای دیگر توضیحات مفیدی که فرانتس بابینگر درهمین‌زمینه داده‌است و منابع مورد استفادهٔ آن دانشمند رجوع‌شود به: دائرة‌المعارف اسلام (بزبان‌فرانسه) ، ج۲، ص ۷۳۵ . بنظر میرسد که‌اغلب‌تحقیقات مرحوم دکتر قاسم‌غنی‌در بارهٔ‌قلندریه (رك بمنابع‌راجع بملامتیه وقلندریه که قبلا داده‌شده) بر اساس‌مطالب‌مندرج‌درمقالات CL.HUART و FRANZ BABINGER وتفصیل مراجع مذکور درآن دومقاله‌است ومرجع‌اصلی دیگران که درتألیفات خود بعدازمرحوم دکتر غنی‌ذکری‌ازقلندریان وملامتیان بمیان‌آورده‌اند در بیشتر مواردهمین کتاب (تاریخ‌تصوف) بوده‌است، چنانکه درمورد دیگرمباحث راجع به‌تصوف نیز مؤلفان‌جدید ازاین‌منبع (غالباً بدون ذکرمأخذ) استفادهٔ‌فراوان کرده‌اند.

قبول مردم نهراسیدن (که لازمهٔ «اخلاص» است) از لوازم و شرایط عامّ طریقت و حقیقت محسوب میشود[1].

۲ــ از توجیهات هجویری برمیآید که اولاً «غیرت الٰهی» و «غیرت عشق»[2] مناسبتی با «ملامت و روش ملامتی» دارد. وثانیا بین «کبرشکنی و ازبین بردن رعونت نفس و مبارزه باخودپسندی و مُعجبی» واین روش ومشرب رابطهٔ اساسی وجوددارد. باتوجه باستنباط اخیر وچون مهمترین اصل اخلاقی تصوف «**بی کبری و ازرعونت نفس وخودپسندی و شخصیت کاذب رهاشدن**» **است** واین بزرگترین آفت وحجاب در طریق تصوف (تکبّر) بیش از هرچیز ناشی ازاعتنا بمردم وقبول و ردّ ازجانب خلق وهوس کسب اعتبار و آبرو درنزد آنان میباشد، بی تردید میتوان گفت که ماهیّت روش ملامتی منحصراً مخصوص فرقهٔ معیّنی نبوده اختصاص بتمام رهروان واقعی تصوف دارد[3]؛ منتهی چون اغلب صوفیه تارك

۱ــ «مرملامت را اندرخلوص محبت تأثیری عظیم است ومشربی تمام، واهل حق مخصوصند بملامت خلق ازجملهٔ عالم، خاصه بزرگان این امت، کثّرهم الله، و رسول ص کی مقتدا وامام اهل حقایق بود و پیشرومحبان تا برهان حق بروی پیدا نیامده بود و وحی بدو نپیوسته بنزدیك همه نیکنام بود و بزرگ وچون خلعت دوستی درسروی افکندند خلق زبان ملامت بدو دراز کردند: گروهی گفتند کاهنست و گروهی گفتند شاعرست و گروهی گفتند کاذبست و گروهی گفتند مجنونست وماننداین. خدای عزوجل صفت مؤمنان یاد کرد و گفت ایشان ازملامت ملامت کنندگان نترسند، لقوله تعالی: ولا یخافون لومة لائم ذلك فضل الله یؤتیه من یشاء والله واسع علیم» کشف، ص۶۹ــ۶۸.

۲ــ غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید
کز کجا سرّ غمش در دهن عام افتاد «حافظ»

۳ــ «وسنّت بارخدای عالم جلّ جلاله همچنین رفتست کی هر که حدیث وی کند عالم را بجمله ملامت کنندهٔ او گرداند وسرّ وی را ازمشغول گشتن بملامت ایشان نگاه دارد، و **این غیرت حق باشد که دوستان خود را ازملاحظهٔ غیر نگاه دارد** تا چشم کس برجمال حال ایشان نیفتد و از رؤیت ایشان مرایشانرا نگاه دارد تاجمال خودنبینند وبخود معجب نشوند وبآفت عجب وتکبر اندرنیفتند، پس خلق را برایشان گماشتند تا زبان ملامت برایشان دراز کردند ونفس لوّامه را اندرایشان مرکّب گردانیده تامرایشانرا برهرچه میکنند ملامت میکنند اگر بد کنند ببدی و اگر نیك کنند بتقصیر کردن، واین اصلی قویست اندر راه خدای عزوجل **کی هیچ آفت وحجاب نیست اندرین طریق صعبتر از آنك کسی بخود معجب گردد**» کشف، ص۶۹.

مؤیداین استنباط که «ملامت» اختصاص بفرقهٔ معینی ندارد وازاصول تصوف بشمار میرود نظر*

این روش شدند و عمل بدان نکردند و گاهی برعکس آن از ایشان صادر شد گروهی که بسائقهٔ اخلاص و کمال شخصی یا بعنوان عکس العمل در برابر صوفیان ظاهرساز بی عمل این روش را برخویشتن الزام کردند اختصاصاً «ملامتی و اهل ملامت» خوانده شدند، و ریاکاری و خودبینی صوفیان و ابتذال صوفیگری نیز کم کم آنانرا به افراط در این راه و روش واداشت و رسوم و سنن جالب و خارق العاده‌ای پیدا شد و در نتیجه روش ملامتی و قلندری نام و نشانی خاص یافت و از دیگر فِرَق صوفیه ممتاز گشت.

داستان شیخ ابوطاهر حرمی و مردی در بازار او را «پیر زندیق» خواندن و برآشفتن یکی از مریدان و پند دادن شیخ مرید را که از غوغای عوام و گفتار خواص اندیشه بدل راه نباید داد (کشف، ص۷۲–۷۱)، وحکایتی که در **اسرارالتوحید** راجع به تعلیمات ملامتی شیخ ابوسعید در بارهٔ خواجه حسن مؤدب پیشکار و خادم شیخ مذکور است و دیدن بوعثمان حیری یوسف بن حسین را درحالیکه پسری امرد پیش او نشسته و صراحی و پیاله پیش او نهاده بنقل تذکرةالاولیاء[1] همه از وجود مشرب ملامتی، منتهی نه بصورت مکتب و فرقهٔ خاص، در بین صوفیه حکایت میکند. ایضاً از شواهد همین موضوع است حکایت نان خوردن ابویزید در رمضان و برگشتن مردم از او (کشف، ص۷۲) و داستانهای راجع به عقلای مجانین[2].

---

* **نجم الدین رازی** در کتاب «**مرصادالعباد**» است که ضمن برشمردن بیست صفت (که مرید را موصوف بودن بدانها برای کمال سلوك و توفیق درمعاملت لازم است) از «ملامت» نیز نام برده سپس آنرا چنین شرح میدهد: «پانزدهم **ملامت** است، باید که ملامتی صفت باشد وقلندرسیرت نه چنانکه بی شرعی کند و پندارند که ملامت است... بدین معنی که نام و ننگ ومدح وذم و رد وقبول خلق نزد او یکسان باشد و بدوستی ودشمنی خلق و کلمات زشت و نیك فربه و لاغر نشود...» تاریخ تصوف دکتر غنی ص۱۹۲–۱۹۱ بنقل از مرصادالعباد، چاپ مرحوم سید حسین شمس العرفا ص۱۴۳ . از این قبیل تصریحات در کتب صوفیه بوفور دیده میشود و انحصار به یك یا چند کتاب ندارد.

۱ـ اسرارالتوحید، چاپ دکتر صفا ص۲۱۲–۲۱۱؛ تذکرةالاولیاء چاپ تهران، نیمهٔ اول ص۲۶۵ (ترجمهٔ یوسف بن الحسین، که عطار او را «آن معتکف حضرت دایم آن حجت ولایت ولایخافون لومة لایم» خوانده میگوید: «درملامت قدمی محکم داشت»).

۲ـ برای این موضوع یعنی «دیوانگان خردمند» رجوع کنید به تاریخ تصوف دکتر غنی، ص*

تراجم احوال عرفای بزرگ و گفتارهای آنان مشحون از تجلیات همین اصل اساسی تصوف یعنی «اخلاص»[1] و «احتراز از قبول خلق» است که در اینجا بذکر شاهدی برای هر مورد بسنده میکنیم:

اخلاص وعدم تکبّر: شاه شجاع کرمانی «گفت اهل فضل را فضل باشد بر همه تا آنگاه که فضل خود نبیند چون فضل خود دیدند دیگرشان فضل نباشد و اهل ولایت را ولایتست تا آنگاه که ولایت نبینند چون ولایت دیدند دیگر ولایت نباشد، و گفت فقر سرّ حق است نزدیك بنده چون فقر نهان دارد امین بود و چون ظاهر گرداند اسم فقر از و برخاست» تذکرة الاولیاء عطار، چاپ تهران، ج ۱: ص ۲۶۰.

قبول خلق دلیل منافقی است: سفیان ثوری را «همسایهٔ وفات کرد بنماز جنازهٔ او شد بعد از آن شنید که مردمان می گفتند که او مردی نیکو بود سفیان گفت اگر دانستمی که خلق از و خشنود بگردند بنماز جنازهٔ او نرفتمی زیرا که تا مرد منافق نشود خلق از و خشنود نگردند» تذکرة الالیاء، ج ۱، ص ۱۵۹.

۳ــ از **وجوه سه گانهٔ ملامت** که یکی **راست رفتن** و دیگر **قصد کردن** و سه دیگر **ترك کردن** باشد[2]، وجه نخستین که **راست رفتن** است مورد تأیید کامل **هجویری** است و برای آن داستان

---

*۱۸۸ــ۱۸۷ (و پاورقی همان صفحه). ایضاً قابل توجه است خود را بدیوانگی زدن مسعر بن کدام برای رهایی از قبول شغل قضا (کشف المحجوب) که شرح آن بیاید.

۱ــ در بارهٔ «اخلاص» سخنی والاتر و عمیقتر از این کلام یوسف بن الحسین رازی ندیده‌ام: «گفت (یوسف بن الحسین): عزیزترین چیزی در دنیا **اخلاص** است که هرچند جهد کنم تا ریا از دل خویش بیرون کنم بلونی دیگر از دل من بروید» تذکرة الیاء ج ۱، ص ۲۶۶. یوسف بن حسین رازی که ذکر او در تذکرة الاولیاء (۲۶۷ــ۲۶۲) رفته است مسلماً از مؤسسان و پیشوایان روش ملامت در تصوف محسوب میشود.

۲ــ «اما ملامت بر سه وجهست: یکی راست رفتن و دیگر قصد کردن و سدیگر ترك کردن. صورت ملامت راست رفتن آن بود کی یکی کار خود میکند و دین را می برزد و معاملت را مراعات میکند خلق او را اندران ملامت میکنند و این راه خلق باشد اندروی و او از جمله فارغ؛ و صورت ملامت قصد کردن آن بود کی یکی را جاه بسیار از خلق پیدا آید و اندرمیانهٔ ایشان نشانه گردد و دلش بجاه*

شیخ ابوطاهر حرمی را (که ذکر آن گذشت) بعنوان شاهد آورده است؛ اما در بارهٔ وجه دوم که **قصدکردن** باشد اندرملامت و ترك جاه وغرور ریاست ودست بداشتن ازمشغولی بخلق روایتی ازعثمان بن عفان آورده است که باوجود داشتن چهارصد غلام هیزم برسر گرفته میآورد تا نفس خودرا بیازماید «تاجاه خلق ورا ازهیچ کاری بازدارد» ص۷۲، و نیز حکایتی ازامام اعظم ابوحنیفه نقل کرده هم درین معنی و آن چنانست که بوقت ابوجعفر المنصور تدبیر کردند که ازچهار کس که هرچهار ازفحول علماء دهر بودند (امام اعظم ابوحنیفه، سفیان ثوری، مسعر بن کدام وشریك) یکی راقاضی گردانند وازاین چهارتن سفیان بگریختن وپنهان شدن و مسعر (ن: مشعر) خودرا بدیوانگی زدن وابوحنیفه بقوت محاوره واستدال ازشر قضا درامان ماندند وشریك (ن: شریح) قاضی شد» این حکایت دلیلی قویست مرصحت ملامت راکی آن چنان سه پیر بزرگوار بحیلت خودرا ازخلق دور کردند، وامروزجملهٔ علما مرین جنس معاملت را منکرند از آنك با هوی آرمیده اند وازطریق حق رمیده، خانهٔ امرا را قبلهٔ خودساخته وسرای ظالمان را بیت المعمور خود گردانیده وبساط جابران را باقاب قوسین او ادنی برابر کرده...» ص۱۱۵–۱۱۳؛ نیز حکایتی در بارهٔ ابویزید نقل میکند که در بازگشت ازسفر حجاز مردمان شهر جمله پیش وی باز رفتند چون بمراعات ایشان مشغول شد ازحق بازماند وپراکنده گشت چون ببازار درآمد قرصی از آستین بدر آورد وخوردن گرفت وجمله ازوی برگشتند واوراتنها بگذاشتند... (ص۷۲). صاحب کشف المحجوب اینچنین صفت ملامت راازصفات پیران قدیم ستوده است.

---

*میل کند وطبعش اندرایشان آویزد وخواهد تا دل خودرا ازایشان فارغ کند وبحق مشغول گردد، بتکلف راه ملامت خلق بردست گیرد اندران چیزی که شرع را زیان ندارد وخلق از وی نفرت آرند، واین راه او بود درخلق وخلق از وی فارغ؛ وصورت ملامت ترك کردن آن بود کی یکی را کفر وضلالت طبیعی گریبانگیر شود تا بترك شریعت ومتابعت آن بگوید وگوید این ملامتیست کی من میکنم، واین راه او بود اندرو، اما آنك طریق وی راست رفتن بود ونابرزیدن نفاق ودست بداشتن ریا وی را از ملامت خلق باك نباشد واندرهمه احوال برسررشتهٔ خودباشد وبهرنام کی خوانندش وی را یکی باشد» کشف المحجوب، ص۷۱–۷۰.

۴- این عقیدهٔ هجویری که در دنبالهٔ مبحث وجوه دوگانهٔ ملامت (راست رفتن، قصد کردن) ذکر شده بسیار مهمّ و قابل توجّه است: «ومن کی علی بن عثمان الجلاّبی ام، وفّقنی الله، میگویم کی اندران زمانه مر ملامت را فعلی میبایست مستنکر و پدید آمدن بچیزی برخلاف عادت، اکنون اگر کسی خواهد که مر اورا ملامت کنند گو رو دو رکعت نماز کن درازتر یا دین را بتمامی ببرزهمه خلق بیکبار مر ترا منافق و مرائی خوانند؛ اما آنك طریقش ترك بود و بخلاف شریعت چیزی بردست گیرد و گوید که طریق ملامت می برزم آن ضلالتی واضح بود و آفتی ظاهر و هوسی صادق چنانك اندرین زمانه بسیار هستند ومقصود ایشان از ردّ خلق قبول ایشانست، از آنچ نخست باید که کسی مقبول باشد تا قصد ردّ ایشان کند و بفعلی پدیدار آید که ایشان اورا ردّ کنند. قبول نا کرده را تکلّف رد کردن بهانه باشد» کشف، ص ۷۳.

۵- هدف اغلب معاملات ملامتیان و تجلیات روح ملامتی در رفتار و گفتار مشایخ قدیم تحصیل مقام «بی اعتنایی به ردّ و قبول خلق» و «رهایی از خودبینی» و «اخلاص در معاملت» بوده است[1].

۱- «گروهی بوند کی بخلق مشغول بوند پندارند که خلق نیز بدیشان مشغولند پس هیچ کس ترا می نبیند توخودرا می مبین، آفت روزگار تو از دیدهٔ تست ترا با غیر چه کار» کشف، ص ۷۶.

«وباز گروهی مر ریاضت نفس را ملامتی کنند تا بخواری خلق نفس شان ادب گیرد وداد خود از وی بیابند کی خوشتر وقتی مر ایشانرا آن بود کی نفس خود را اندر بلا و خواری یابند» کشف، ص ۷۶.

این عبارات یادآور تعلیمات وهدایت شیخ کبیر ابوسعید ابوالخیر است مریدان خودرا، بخصوص فرمودن او حسن مؤدب را که برهٔ کشته برسر گیرد ودر بازار رود تا معلوم شود که مردمان در اندیشهٔ او نیستند و نیز رعونت نفس او بدین ریاضت معدوم گردد (اسرار التوحید، ص ۲۱۲-۲۱۱).

درصفحات ۷۷-۷۶ کشف المحجوب دو حکایت از ابراهیم ادهم نقل شده است در بارهٔ شادی و رضا بذلّ واستخفاف نفس وخواری کشیدن. علی بن عثمان الجلاّبی حکایت میکند از واقعه‌ای که اورا افتاد وحل نشد تا براثر تخفیف وتحقیری که از گروهی صوفی صورت بعلت چیزی از آلت اهل رسم نداشتن ومحقر وخشن بودن مرقعه تحمل کرد آن واقعه حل شد، وسخن را در بارهٔ ملامت وملامتیه چنین بپایان میرساند: «... هرچند که آن طعن ایشان برمن زیادت میشد دل من اندران خوشتر*

۶ــ باتوجه باینکه صفت ملامت درمشایخ تصوف وجود داشته و ازصفات لازمهٔ اهل‌طریقت بشمارمیرفته معلوم است که اگر **ابوصالح حمدون بن احمد بن عمارة القصار** را پیشوای ملامتیه و « قدوهٔ اهل‌ملامت ورضا داده ببلا ازسلامت » معرفی کرده‌اند علّت جزاین نیست که آن شیخ را ازصفات صوفیان توجّه بصفت ملامت بیش‌از صفات دیگر بوده‌است[1].

---

*همیگشت تا بکشیدن آن بار واقعهٔ من حل شد واندر وقت بدانستم کی مشایخ رحمهم‌الله جهّال را ازبرای چه اندرمیان خود راه داده‌اند وبارایشان ازبرای‌چه میکشند » کشف، ص۷۸ــ۷۷.

۱ــ ازاقوال وعقاید حمدون قصار این نکات جالب را نقل میکنیم:

الف ــ « بدانك مذهب ملامت را اندرین طریقت آن شیخ زمانهٔ خود ابوحمدون قصار نشر کردست و ویرا اندرحقیقت ملامت لطایف بسیارست و از وی رحمةالله علیه می‌آید که گفت **الملامة ترك السلامة** ملامت دست بداشتن سلامت بود وچون کسی قصداً بترك سلامت خود بگوید ومر بلاها را میان اندر بندد وازمألوفات وراحت جمله تبرا کندمر امید کشف جلال (ن: حال) وطلب مال (ن: مآل) را تا بردّ خلق ازخلق نومید گرددوطبعش الفت خوداز یشان بگسلدهر چندازیشان گسسته‌تر بود بحق پیوسته‌تر بود پس آنچ روی همه‌خلق عالم بدان بود وآن سلامتست مراهل‌ملامت را پشت بدان بود تاهمّشان خلاف هموم بود وهمت شان خلاف‌همم» کشف، ص۷۴.

ب ــ «ازابوحمدون رحمه‌الله پرسیدند ازملامت گفت: راه آن برخلق دشواراست ومنغلقست اما طرفی بگویم: رجاءالمرجية وخوف‌القدريّة ترس قدریان ورجای مرجیان صفت ملامتی بود و اندرتحت این رمزیست. . . » کشف، ص۷۴.

ج ــ « از وی (یعنی ابوصالح حمدون بن احمد بن عمارة القصار که قدوهٔ اهل‌ملامت و رضا داده ببلاازسلامت بود) پرسیدند که چراسخن سلف نافع‌ترست مردلها را ازسخن ما گفت لانّهم تكلّموا لعزّ الاسلام ونجاةالنفوس و رضاالرحمن ونحن نتكلّم لعزّ النفس وطلب الدنيا و قبول الخلق ازانچ ایشان سخن مرعزّ اسلام ونجات تنها ورضاء خداوندتعالی را گفتند وما مرعزّ نفس‌وطلب دنیا وقبول‌خلق را گوئیم» کشف، ص۱۵۷.

د ــ درباره‌ٔ حمدون قصارمذکوراست که‌چون‌ازوخواستند برمنبرشود وخلق‌را پند دهد او ببهانهٔ اینکه دلش‌هنوز دردنیاوجاه آن بسته‌است وچنین‌سخنی بی‌اثر در دلها واستخفاف علم واستهزاء شریعت باشد، خودداری کرد. آنگاه هجویری گفته‌است: « ومن چنان دانم کی آن بزرگ جهان ایشانراازسرخود دفع کرده‌است مرترك‌جاه واسم‌را» کشف، ص۱۵۷ــ۱۵۶.

هـ ــ ایضاً برای سخنان ابوصالح حمدون قصّار رجوع کنید به کشف‌المحجوب ص۲۲۸*

۷ـ در نظر پیروان تصوف مکتبی (کلاسیك) از دوازده فرقهٔ تصوف ده فرقه مقبول و دو فرقه مردودند. **قصّاریان یا ملامتیان** از فرق مقبوله و **حلاّجیان** (که بترك شریعت گفته والحاد گزیده‌اند، و اباحتیان و فارسیان بدیشان متعلّقند) از فرق مردوده‌اند[1]، وهمین نشان میدهد که اگر بخواهیم مثال واقعی برای مشرب مولویها و حافظها در بین فرق مختلف صوفیه جستجو بکنیم باید «روش حلاّجیان» را برای این منظور برگزینیم نه مشرب «ملامتیان یا قصّاریان» را؛ وعرفان عاشقانه، که عطّار و مولوی و حافظ مظاهر جالب و درخشان آن بشمار میروند، درحقیقت مایل بمذهب و روش حلاّجیان و شخصیّت بی نظیر و خارق العادهٔ حسین بن منصور حلاّج از «سمبُل»های عالی عرفان عاشقانه وشعر عرفانی

---

* (ذیل «قصّاریة») و **تذکرة الاولیاء عطار**، چاپ تهران بسال ۱۳۲۱، ج ۱ ص ۲۷۸-۲۷۶ (شرح احوال حمدون قصّار). بسیاری از مطالبی که عطار در ترجمهٔ حمدون قصار ذکر کرده منقول از کشف المحجوب یا منابع مستقیم کشف است و بعضی مطالب اضافی نیز دارد: «گفت صحبت باصوفیان کنید که زشتی‌ها را بنزدیك ایشان عذرها بود و نیکی را بس خطری نباشد تا ترا بدان بزرگ دارند تا تو بدان درغلط افتی... و گفت هر که تواند که کور نبود از دیدن نقصان گو کور مباش و گفت هر که پندارد که نفس او بهتر است از نفس فرعون کبر آشکار کرده است و گفت هرگاه که مستی را بینی که میخسبد نگر تا ویرا ملامت نکنی که نباید که بهمان بلا مبتلا گردی... و گفت **ملامت ترك سلامت است** و پرسیدند از ملامت گفت راه این بر خلق دشوار است ومنلق، اما طرفی بگویم: رجاء مرجیان و خوف قدریان صفت ملامت بود یعنی در رجا چندان برفته باشد که مرجیان تا بدان سبب همه کس ملامتش می کنند و درخوف چندان سلوك کرده باشد که قدریان تا از آن جهت همه خلق ملامتش می کنند تا او درهمه احوال نشانهٔ تیر ملامت بود» تذکرة الاولیاء، ص ۲۷۷.

و- ختم کنیم این گفتار را باحکایتی از هجویری: «وقتی مرا بایکی از ملامتیان ماوراءالنهر صحبت افتاد، چون منبسط شدم اندر صحبت گفتم: ای اخی مرادت اندرین افعال شوریده چه چیزست؟ گفت: سپری کردن خلق اندر خود. گفتم: این خلق بسیارند و تو عمر و روزگار و مکانت آن نیابی تا خلایق را اندر خود سپری کنی همی خودرا اندر خلق سپری کن تا ازین همه مشغولی بازرهی» کشف، ص ۷٦.

[1] ـ در کشف المحجوب، ص ۱٦٤ (ذیل ترجمهٔ ابو الحسن احمد بن محمد النوری) اشارهٔ اجمالی بدوازده گروه متصوفه شده است. برای تفصیل این اجمال رجوع شود به «باب فی فرق فرقهم ومذاهبهم وآیاتهم ومقاماتهم وحکایاتهم» در کتاب کشف المحجوب، ص ۲۱۸ ببعد.

فارسی بشمار میرود ومیتوان گفت **روش حافظ و اقرانش مخلوطی از ملامتیه و قلندریه و حلاجیه است**، یعنی کیفیّت مخالفت با نظر و معتقدات مردم ومبارزه با ریا را از ملامتیه ووارستگی وتجرّد محض را ازقلندریّه وبیباکی وتهوّر وسراندازی درعشق را ازحلاّجیه گرفته‌اند. **البتّه باید چاشنی زیرکی و نکته‌سنجی خاص ووسعت نامحدود مشرب را باین عناصر افزود تا مشرب رندی حافظ، بدست آید.**

۸ـ ازمجموع مطالبی که گذشت برمیآید که درنظر هجویری :

الف ـ اصل ملامت وروش ملامتی، مقبول وازارکان تصوف است وفایدهٔ آن تأمین فراغت ازتوجّه وقبول خلق واخلاص درمعاملت و ازبین بردن رعونت نفس واحتراز از انگیزه‌های تکبّر است که بزرگترین آفت طریق بشمار میرود.

ب ـ ملامت مقبول آنست که صوفی ازملامت مردم نهراسد وکارخود بدرستی وراستی میکند وازاظهارخیروعبادت واستتارشرّ وقصورخودداری میکند واگر کاری از او برخلاف سنّت وشریعت سرمیزند درحقیقت مخالف شریعت نیست بلکه گمان مردم چنانست.

ج ـ چیزی برخلاف شریعت بردست گرفتن برای جلب ملامت مردم ضلالتی واضح است ووجهی ندارد.

د ـ شاید که صوفی کاری کند بظاهر خلاف عادت ولی درباطن چنان باشد که گفتیم.

هـ ـ جلب ملامت مردم و ردّ خلق جُستن که بظاهر برای احتراز ازجاه وقبول عامّه وفارغدلی ازکارخلق است باید نتیجهٔ معکوس، که ارضاء نفس ورعایت مقتضای رعونت نفس منتهی بوجهی دیگر است، نداشته باشد یعنی فقط محض اخلاص وتنفّر ازقبول خلق وجاه دنیا باشد نه تکلّفی.

وـ فراز ازقبول خلق و ردّ آنان کسی را زیبنده است که مقبول باشد نه اینکه در گمنامی ازاینراه درصدد جلب نظر وتحصیل قبول خلق باشد . حافظ ومولوی وعطّار

حائز این شرط بوده و پس از چشیدن مزهٔ قبول خلق پا روی آنهمه جاه و قبول گذاشته اند:

زخانقاه بمیخـــــانه میرود حافظ　　مگر زمستی زهد ریا بهوش آمد «حافظ»

زاهد کشوری بُدم صاحب منبری بُدم　　کرد قضا چنین مرا عاشق کف زنان تو «مولوی»

ز- بطور کلّی در این باره نوعی اثر تکلّف و قشریّت در عقیدهٔ **هجویری** بنظر میرسد و با اعتراف باینکه استنباط او بسیار قوی و اندیشهٔ او نیرومند و نظراتش گاهی دارای چاشنی ذوق و حاکی از وسعت نظر است، ولی باوجود این مرعوبیّت در برابر ظاهر شریعت (که در حقیقت همان مرعوبیّت در برابر نیروی افکار عمومی و ذوق مردم روزگار و معتقدات آنان است، و این همان چیزی است که ملامت برای فرار از آنست) در افکار او ظـاهر میباشد، در حالیکه در مشرب و اشعار حافظ نوعی دلیری و زیرکی و وسعت خاص دامنهٔ نظر و جولان اندیشه دیده میشود که در این قبیل کتابها و بطور کلّی در مکاتب صوفیه و آراء مکتبی متصوفه دیده نمیشود و بکمك عقاید و توجیهات مذکور در منابع و مراجع صوفیان خانقاهی قابل توجیه بنظر نمیرسد. البتّه با چشم پوشی از مشرب و مکتب چندتن معدود از مشایخ تصوف مانند منصور حلّاج و ابوسعید ابوالخیر که در رفتار و گفتارشان آثار تمهید مقدمات ظهور مکتب مولوی و مکتب حافظ بچشم میخورد. در هر حـال افکاری از قبیل «گر در حرم بستند سجده بر کلیسا کن» و:

جنگ هفتاد ودو ملّت همه را عذر بنه　　چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند «حافظ»

درخرابات مغـــــان نور خدامی بینم　　این عجب بین که چه نوری زکجامی بینم »

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست　　همه جا خانهٔ عشقست چه مسجد چه کنشت »

و «موضوع و مضامین ترجیع بند هاتف» اصولاً با مدد عقاید مکتبی تصوف حتّی ملامتی قابل توجیه قطعی نیست و همین اختلافات است که مکتب عرفان عاشقانه را از عرفان مکتبی و عابدانه ممتاز میسازد.

وجوه اختلاف و اشتراك مشرب حافظ و روش ملامتیه و قلندریه

اگر بحثی در بارهٔ تمایل حافظ بمشرب ملامتی میرود مسلماً از باب مناسبت و شباهت

بعضی جنبه‌های مشرب او با ملامتیه است نه از باب تصوّر مناسبتی خاص بین حافظ و پیروان حمدون قصّار، و این شباهت و مناسبت کلّی نیز خیلی عمیق نیست. در حقیقت مسألهٔ ارتباط خواجه با ملامتیه مطرح نبوده بلکه تحقیق در وجوه اشتراك و اختلاف مشرب خواجه با ملامتیه مورد بحث خواهد بود:

۱ـ **اساس مکتب ملامتی بر چند چیز استوار است:** خلوص محبت ـ تصفیهٔ روش و معامله از ریا و قصد جلب توجّه و قبول خلق ـ از بین بردن رعونت نفس ـ گمنامی و صیانت دل از توجّه بغیر و منع توجّه غیر ـ در هر حال ارتکاب خلاف شریعت در مشرب ملامتیه جایز نیست، و کسانیکه تحت عنوان ملامتی خلاف شریعت بر دست گرفتند نزدیك اهل تصوف و محققان آن طایفه محکومند. پس بطور کلّی هدف ملامتیه نوعی صیانت شخصی و خصوصی از «فتنه گشتن بخلق و عُجب و تکبّر و مشغولی بخلق و بازماندن از حق» است، درحالیکه **اصول مکتب حافظ** منحصر باین موارد نیست و ازاین حدّها متجاوز است یعنی مقصود و هدف مشرب حافظ «تربیت شخصی و صیانت خود» بشیوهٔ ملامتیان نمیباشد بلکه منظور «انتقاد و مبارزه و ابراز عکس العمل در برابر مرائیان روزگار» در مشرب او بیشتر بچشم میخورد. حافظ از ترس فتنه شدن بخلق این روش را اتّخاذ نکرده بلکه در مقابل فتنه‌شدنِ صوفیان و مشایخ بخلق و آفت عامّ رعونت و کرامت‌نمایی و مردم فریبی و خود گول زنی که دامنگیر تصوف خانقاهی شده بود بمبارزه برخاسته است و در حقیقت نسبت حافظ و مولوی و عطّار با ملامتیه چنانست که سعدی فرموده:

گفت آن گلیم خویش بدر میبرد زموج

وین جهد میکند که بگیرد غریق را

ماهیّت تصوف خانقاهی بر اساس تهذیب شخصی متّکی است نه بر تعلیم و ارشاد (اگرچه خواه ناخواه همین تهذیب شخصی وقتی جنبهٔ عامّ پیدا کرد تبدیل بنوعی تعلیم و ارشاد عمومی میشود) درحالیکه ماهیّت مشرب حافظ بر مسندبراندازی و تهذیب اجتماعی استوار است. اگر کسی مخالف این نظر باشد که «ماهیّت مشرب حافظ متضمّن تهذیب اجتماعی است» پاسخ میدهیم که اولاً بحث ما دربارهٔ تجلیّات ظاهری و متنوّع مشرب حافظ نیست بلکه

ماهیّت مشرب او منظور است. ثانیاً ظهور این ماهیّت و نتیجهٔ تهذیب اجتماعی غیر مستقیم و از راه تخریب موانع و کوبیدن عوامل مزاحم (ریا و سالوس، رعونت و تکبّر و ادّعا، علم و وعظ بی‌عمل، دین و شریعت را وسیلهٔ خودنمایی و مردم آزاری قرار دادن) است.

۲ـ ملامتی از ریای خود محترز است ولی حافظ با ریای دیگران و متصوفه سر جنگ دارد. ملامتی قصد ستیز و عناد با دیگران و «دهن کجی» نسبت بدانان ندارد بلکه مهذّب نفس خویشتن است ولی حافظ قصد استهزاء و عناد و «دهن کجی» دارد. ملامتی احوال نیك خود را استتار میکند یا اینکه قصد اظهار ندارد و او را پروای قضات مردم نیز نیست تا مبادا مشغول آنان گردد و صفای احوالش بکدورت ریا و طلب قبول مردم مکدّر شود و گاهی نیز بعضی ملامتیان ترك عادت و خلاف شریعت ظاهر کرده‌اند (اگرچه در باطن خلاف شریعت نبوده) بقصد تنبیه و کشتن نفس و رهایی از رعونت تا بملامت خلق خواری نصیب نفس گردد و غرورش بشکند. ولی حافظ ظاهراً تنها قصدش این نیست، بلکه عمداً چهرهٔ باصفای باطن در زیر حجاب عقاید و کلمات منفور (در نظر اهل ظاهر) پوشیده میدارد و حتّی بدانچه مورد مخالفت آنانست عشق میورزد تا ریاکاری زاهدان دنیاپرست و صوفیان بی‌صفا برملا سازد و نفرت خود را از تقوی و صلاح دروغینی که وسیلهٔ مردم فریبی و کسب جاه و ارضاء نفس خودبین و مردم آزاری قرار داده‌اند نشان بدهد و در هر حال معتقد است که جملهٔ بدیها و اعمال مخالف رسوم ظاهری شریعت در برابر اعمال ریاکارانهٔ این مدّعیان کاذب از هر ثواب و صلاحی ثوابتر و صلاحتر است و میگوید اکنون که این ریاکاران بگفتهٔ ما اصلاح نخواهند شد و اصولاً سعادت و استعداد رستگاری ندارند من چرا دامن عرض انسانیّت خود بلوث تسلیم در برابر آنان آلوده سازم پس من نیز چنینم یعنی درست مخالف و معکوس آنچه آنان بدان تظاهر میکنند!

صلاح کار کجا و من خراب کجا — ببین تفاوت ره کز کجاست تا بکجا
چه نسبتست برندی صلاح و تقوی را — سماع وعظ کجا نغمهٔ رباب کجا
زاهد و عُجب و نماز و من و مستی و نیاز — تا ترا خود ز میان با که عنایت باشد

۳ـ درمشرب و روش حافظ مسلماً رنگی از « روش ملامتیه » وجود دارد، و آن اظهار چیزهاییست که درحقیقت وجود ندارد و ابراز خرابی و فسقی که شاید واقعاً مورد تمایل خواجه نیست و اخفاء آنچه شاید خواجه نیز عامل بدان است ولی چون مقبول اهل ظاهر ومستمسك ریاکاران است آنرا می‌پوشاند یا معکوس آنرا ادعا و اظهار میکند. ازاین لحاظ نیز اختلافی بین خواجه و ملامتیه وجود دارد یعنی این اظهار و اخفاء از طرف ملامتیه از آن روی نیست که مردم ریاکارند بلکه برای اینست که خود ریاکار و مفتون حال و معاملت و عبادت خویش نگردند ولی اظهار و اخفاء حافظ را علّت اینست که چون ریاکاران اعمال نیك را بخاطر ریا و مردم فریبی و « دکانداری » پیش گرفته‌اند، او اگر هم عامل بکارهای نیك باشد می‌اندیشد: پس چه فرقی بین اخلاص من و نفاق وریای مرائیان وجود دارد؟! وچون چنین است و این اعمال نمایندهٔ ریاکاری است بگذار من اخفاء عمل خویش یا اظهار معکوس آنرا کنم تا هم ریاکار نباشم و هم انتقامی « ازین گروه که ازرق لباس ودل سیهند » بگیرم. بعبارت دیگر اگر ملامتی اخفاء خیر و عبادت میکند نه برای اینست که آن چیز مقبول اهل ظاهر است بلکه برای اینست که مبادا قبول خلق آفت ایمان و اخلاص گردد، ولی حافظ درست برای این انکار آن عمل را میکند که مقبول اهل ظاهر را قبول نکرده باشد.

٤ـ توجه حافظ به کلمهٔ «قلندر» که در دیوان خواجه مفهوم و شخصیتی نزدیك به « رند » دارد[1] وجنبهٔ بیباکی خاص در تخریب عادات و ترك آداب که در اشعار او بچشم

۱ـ اصطلاح «قلندر» ازدیرباز با توجه بخصوصیات جالب و اعمال و هیئت غریب قلندران کم کم جای خود را درزبان محاوره و مکالمات مردم و افسانه‌ها و قصص عامیانه باز کرده و درمفهوم « شخص بی‌پروا دررفتار و کردار و لباس و پشت‌پا برسوم و قیود اجتماعی‌زده» بکار رفته، و درموارد استعمال عام خود نیز معنی طبقهٔ مخصوصی از طبقات اجتماع قدیم و گروه افراطی معینی از درویشان را حفظ کرده است. درزبان مردم این اصطلاح بتدریج مفهوم خاصی که قطعاً منشأ آن خصوصیات ظاهری و باطنی و رفتار و کردار قلندران و بی‌بندوباری و لاقیدی آنان نسبت بآداب اجتماعی و اخلاقی بوده‌است پیدا کرده، وامروز نیز در محاورات عامه معنی« آدم گردن کلفت بیباك بی بندوبار و بدچشم که حلال وحرام*

میخورد این نظر را تقویت میکند که اگر شباهت و مناسبتی بین مشرب حافظ و ملامتیه باشد بیشتر

*نمی‌شناسد...» از آن مستنبط است چنانکه مثلاً زنان متدین و باوقار و باملاحظه بزنی که قصد حضور درمجلس مردانه یا رفتن بجایی که مردان بیگانه یا مشکوک و غیرقابل اعتماد در آنجا هستند دارد میگویند: «میخواهی بروی توی قلندرها بنشینی؟!».

در گلستان و بوستان سعدی «قلندر» درمفهومی بسیار نزدیک بمفهوم اخیرالذکر ومخالف مفهوم آن در دیوان حافظ استعمال میشود وهمچنین است کلمهٔ «رند» که در آثار سعدی موافق اصطلاح عامه ودر دیوان حافظ برعکس بکار میرود:

قلندر در گلستان و بوستان سعدی:

«دوکس را حسرت ازدل نرود و پای تغابن از گل برنیاید تاجر کشتی شکسته و وارث با **قلندریان** نشسته

پیش **درویشان** بود خونت مباح — گر نباشد در میان مالت سبیل

یا مرو با **یار ازرق پیرهن** — یا بکش برخان ومان انگشت نیل»

باب هشتم گلستان

نکتهٔ قابل توجه اینست که سعدی دراین عبارت و اشعار قلندریان را اززمرهٔ درویشان ازرق پیرهن بشمار آورده است. باید توجه داشت که **درویش** درعرف زبان فارسی مفاهیم گوناگون «صوفی وپیروطریقت ومرید خانقاه» و «صوفیان جهانگرد وسیاح» و «مردمان وارستهٔ دل ازدنیا بریده» و «اشخاص بی‌چیز بی‌سروپا و گداسیرت» و «فقیروبی‌چیز یکتا پیرهن» و «صوفی‌صورت گدا سیرت و طفیلی» را دارد و سعدی دراین ابیات ظاهراً درویش ازرق‌پیرهن را درمفهوم اخیر گرفته است و درهرحال لحن او خالی از تعریض بصوفیان مبتذل که درزمان او تعدادشان بیشمار بوده نمیباشد، چنانکه در باب دوم گلستان نیز درهمین زمینه آورده است:

«ظاهر **درویشی** جامهٔ ژنده است وموی سترده وحقیقت آن دل زنده و نفس مرده»؛ این درویشی نیز که سعدی درعبارت اخیر تصویر کرده است مشخصات قلندران را دارد.

در باب هفتم بوستان نیز **قلندر** درمفهومی موافق گلستان دیده میشود:

پسر کو میان **قلندر** نشست — پدر گو زخیرش فروشوی دست

دریغش مخور برهلاك وتلف — که پیش از پدرمرده به ناخلف

«**رند**» در گلستان سعدی:

«طایفهٔ **رندان** بخلاف **درویشی** بدرآمدند و سخنان ناسزا گفتند وبزدند وبرنجانیدند. شکایت پیش پیرطریقت برد که چنین حالی رفت. گفت: ای فرزند **خرقهٔ درویشان** جامهٔ رضاست هر که دراین کسوت تحمل بی‌مرادی نکند مدعیست وخرقه بروحرام *

مربوط بفرقهٔ خاصی از ملامتیان یعنی قلندریه است که شیوهٔ تخریب عادات و ترک آداب داشته‌اند:

بمی پرستی از آن نقش خود زدم بر آب که تا خراب کنم نقش خود پرستیدن

۵ــ در مقایسهٔ مشرب حافظ با ملامتیان باید دیدگاه عمیق فلسفی و وسعت نظر اورا درمقابل دیدگاه تنگ و منظر محدود ملامتیه از نظر دور نداریم. ملامتیه پیروان قشر و ظاهر بشمار میروند جز اینکه طریقی خاص برای اجتناب از غرور وریا اختیار کرده‌اند وافکار و اعمالشان در هر حال محدود بچهار دیوار ظاهر سنّت است درحالیکه مشرب حافظ از ظاهر سنّت وحتّی باطن خاصّ ومحدود آن فرسنگها فاصله دارد ومشرب واندیشهٔ وسیع او تحت این

---

* دریای فراوان نشود تیره بسنگ عارف که برنجد تنك آبست هنوز» باب دوم گلستان.

ایضاً: «طریق درویشان ذکر است وشکر وخدمت وطاعت وایثار وقناعت وتوحید وتوکل و تسلیم وتحمل، هرکه بدین صفتها موصوفست درویشست اگرچه در قباست؛ اما هرزه گردی بی‌نماز هواپرست هوس‌باز که روزها بشب آرد در بند شهوت وشبها روز کند درخواب غفلت وبخورد هرچه درمیان آید وبگوید هرچه برزبان آید رندست وگرچه درعباست» باب دوم.

ازمجموع این مطالب برمیآید که قلندر درنظر سعدی مفهوم «درویش صورت گداسیرت شهوت‌پرست» یا «شهوت‌پرست استفاده‌جوی بی‌اعتنا به حلال وحرام»، و رند مفهوم «بی‌سروپای شهوت‌پرست گداسیرت وپشت‌پا به‌حیا وآبرو زده» دارد، ودرویش درمعنی «پیروطریقت ومریدان خانقاه» (درویش غالباً دراین‌معنی بکارمیرود وگاهی درمفهوم صوفی بحصر المعنی وحاکی ازمراتب عالیهٔ تصوف، چنانکه صوفی نیز گاهی درمفهوم عارف واصل وگاهی بمعنی مرید خانقاه وسالك معمولی استعمال شود، رك برهان قاطع ذیل کلمهٔ «قلندر» وکشف المحجوب ص ۷۵، ومبحث «فرق بین ملامتیه و قلندریه» متن وحاشیه درهمین بخش ازاین کتاب. درویش در اصطلاح عامه بیشتر مفهوم سالك و مرید وپیروطریقت دارد، ولی درغزل معروف حافظ بمطلع «روضهٔ خلد برین خلوت درویشانست» ظاهراً مفهوم عالی عارف واصل ومنتهی از آن برمیآید) و «درویش صورت گداسیرت وطفیلی» استعمال میشود، ولی دراشعار حافظ از «قلندر» و «رند» مفاهیم عالی خاصی مستفاد است که مفصلاً موردبحث قرارخواهد گرفت. البته باید در نظر داشت که اختلاف معنی «رند» و «قلندر» در آثار سعدی وحافظ از آن جهت نیست که حافظ مفهوم معمول این کلمات را تغییر داده باشد بلکه طرز تلقی خاص وروش عنادی حافظ ومُهر قبول زدن برمفاهیم ومصطلحات مورد مخالفت اهل ظاهر موجب تغییر ارزش ومفهوم آنها در قاموس خواجه شده‌است، چنانکه همین تغییر ارزش درجهت معکوس درعناوینی مثل «شیخ وامام ومفتی وقاضی و واعظ وصوفی» مصداق یافته‌است.

ضابطه‌ها در نمی‌آید و روشنی و وسعت اندیشه و ذوق سلیم وطرز تلقّی ودید گاه او با دید گاه زمان خودش متفاوت وقرنها پیشتر است (وعدم توجّه بهمین‌مسأله‌باعث شده که در تفسیر افکار او بیذوقیها واشتباهاتی‌پیش آید. زیرا در هر حال خواسته‌اند با مفتاح عقاید محدود مکتبی‌ومعتقدات محدودتر زمان‌اومشکل افکارش‌را حلّ کنند). اصولاً در نظر حافظ نفس اعمال مخالف سنّت مثلاً شراب‌خوردن و احیاناً ترك بعض فرائض ظاهری‌شریعت‌شاید‌چندان مهمّ‌نباشد، ولی‌ملامتی‌دراین‌باره‌فرقی‌با پیروان دیگر فرق متصوفه‌ندارد وفقط گاهی‌تظاهر بخلاف آن میکند. بعبارت دیگر چیزی که قطعاً در مشرب‌حافظ‌محفوظ ومحترم‌است ماهیّت ولُبّ دیانت‌است واین‌ماهیّت ولُبّ «اصول اخلاقی‌وفلسفی»میباشدنه «اعمال». اگر چه‌بهر حال‌حافظ‌عالماً یا‌تصادفاً عامل بفرائض ظاهری‌نیز بوده‌است.

٦ـ اگر بخواهیم مثال ومظهری‌برای دریادلی‌ودلیری و زیرکی و بی‌پروایی حافظ‌پیدا کنیم‌بجای‌توجه‌بمکاتب محدودی‌چون «مکتب ملامت» وغیره باید **حسین بن منصور حلّاج بیضاوی** ازشخصیتهای‌تاریخی و**شیخ‌صنعان**ازشخصیتهای‌افسانه‌ای‌را نام‌ببریم، وفقط دراحوال‌غریب واعمال واقوال دلیرانه وجسورانه وبی‌پروایی‌وشوریدگی **حلّاج** است که‌چهرهٔ واقعی‌مشرب‌حافظ وامثال‌او نمودار میباشد. شاید بهمین‌علّت‌باشد که‌این دوشخصیّت (منصور حلّاج وشیخ صنعان) را مظهر و«سمبُل» مکتب‌پیشوایان عرفان عاشقانه‌یعنی‌حافظ وعطّار ودیگران می‌یابیم. نکتهٔ‌قابل‌توجّه‌اینست که در دواوین‌این شعرا گاهی‌شخصیّت شیخ صنعان مخلوط با پاره‌ای ازعناصر‌شخصیّت منصور حلّاج یا برعکس‌دیده میشود، نظیر‌دیوان غزلیّات عطّار[1]. حافظ گوید:

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن

شیخ صنعان خرقه رهن‌خانهٔ خمّار داشت

۱ـ رجوع کنید به‌مبحث «تأثر خواجه‌حافظ ازداستان شیخ‌صنعان» درهمین کتاب.

وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر

ذکر تسبیح ملك درحلقهٔ زنّار داشت

و : گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند

جرمش این بود که اسرار هویدا میکرد

و :حلّاج برسر دار این نکته خوش سراید

از شافعی نپرسند امثال این مسائل

بیت « گر مرید راه عشقی... الخ» نمایندهٔ نوعی فکر ملامتی است، البتّه هدف این فکر ملامتی وار بشرحی که گذشت با مقصود ملامتیه مطابق نیست و منظور فقط صیانت نفس ازغرور ومشغولی بخلق نمیباشد بلکه اینست که «باید دلیر وجانباز بود وازغوغای عوام وتکفیر خواص بیمی بدل راه نداد زیرا **آنان خود گمراهند**» (ملامتیه میگویند: بایداز ملامت خلق نهراسید زیرا همین توجه وهراس واهتمام موجب مشغولی بخلق وغفلت ازحق است).

۷ـ بیش ازین در بارهٔ وجوه اختلاف واشتراك روش حافظ وملامتیه وقلندریه بحث نمی کنیم ، فقط بذکر کیفیت انعکاس روش ملامتی (ازملامت خلق نهراسیدن ومکتوم داشتن اعمال نیك) وقلندری (تخریب عادات وترك آداب) در اشعار حافظ میپردازیم:

الف ـ حافظ نه تنها ازمخالفت با آراء اهل ظاهر امتناعی ندارد حتّی متعمّد ومتظاهر باین مخالفت نیز میباشد.

ب ـ مخالفت حافظ با افکار ومعتقدات اهل ظاهر و زُهّاد وصوفیان بیشتر جنبهٔ تظاهر وتعمّد دارد وازباب استهزاء وعناد است واین عناد تاجایی در مشرب خواجه رسوخ دارد که گاهی امور پسندیده و رسوم مرضیّه را نیز که شاید خود بدان امور ورسوم عامل است بشدّت رد میکند وتظاهر بمخالفت با آنها مینماید.

ج ـ تخریب عادات و پشت پا زدن برسوم تقریباً در هرغزلی ازغزلیات حافظ جلوه گر است .

د ـ استخفاف و تحقیر و استهزاء عناوین و القاب بزرگان تعبّد و تصوف.

ه ـ این استخفاف و تحقیر و استهزاء برای اینست که حافظ صاحبان این القاب را ریاکار و مدّعی کذّاب و متکبّر و مغرور و معجب بنفس و جامدفکر و قشری و بیخبر از حقیقت و معنی و بی بهره از محبّت و صفا میداند ، و با گروهی نیز از نظر « مردم آزاری و ایذاء خلق نه بخاطر حقیقت بلکه از روی ریا و دکانداری » مخالف است.

و ـ مظاهر شریعت و تصوف مثل مسجد و خانقاه و صومعه و وعظ و زهد نیز مورد موافقت خواجه نیست و در نظر او مظاهر ریاکاری و جمود و قشریت و خودپسندی محسوب میشود .

ز ـ بموازات مخالفت با صاحبان القاب و عناوین تعبّد و تصوف و مظاهر و آراء اهل ظاهر ، حافظ القاب و عناوین و مفاهیم مخالف اهل سنّت و تصوف را مُهر قبول زده بر مسند عزّت و افتخار نشانیده است و در این شیوه تا جایی پیش رفته که این عناوین و مصطلحات در مکتب حافظ و عالم ادب فارسی محبوبیّت و جلال خاصّی یافته اند[1] . البتّه جنبهٔ

---

۱ ـ حافظ گاهی نقاب باشکوه و رنگین و خیره کنندهٔ خشم و عناد و استهزاء و لحن ملامتی را از چهره بیکسو میزند و عقیدهٔ واقعی او باملایمت و صراحت ظاهر میشود ، ولی این قبیل موارد اگر نادر نباشد زیاد هم نیست:

دلا دلالت خیرت کنم براه نجات	مکن بفسق مباهات وزهد هم مفروش
فرض ایزد بگزاریم وبکس بد نکنیم	وانچه گویند روا نیست نگوئیم رواست

حافظ در بیت زیر آشکارا میگوید که رندی و می پرستی او و بعبارت روشنتر تجلیات ملامتی و قلندری در مشرب او عکس العمل « کردار اهل صومعه » و ریاکاریها و خشونتها و بیصفاییهای زاهد و صوفی و پیروان زاهد صومعه نشین و شیخ خانقاهی است:

کردار اهل صومعه ام کرد می پرست	این دود بین که نامهٔ من شد سیاه ازو

مصراع اول این بیت در نسخهٔ قدیمتر بکلّ با نسخهٔ چاپ مرحوم قزوینی اختلاف دارد ودر مصراع دوم نیز یك کلمه (دود) متفاوت است:

صوفی مرا بمیکده برد از طریق عشق	این دوده بین که نامهٔ من شد سیاه ازو

(رك: « غزلهای خواجه حافظ شیرازی » بتصحیح دکتر خانلری ، ص ۱۷۸ ؛ ایضاً رك : یادداشتهای دکتر خانلری در مجلهٔ یغما ، مهرماه ۱۳۲۸).

« سمبُلیك » این مصطلحات را نباید نادیده گرفت ، یعنی این مصطلحات عموماً مظاهر افکاری عالیتر و مفاهیمی عمیقتر از مفاهیم متداول و لغوی آنهامیباشند ، مثلاً « پیرمغان » دیگر در قاموس خواجه «رئیس موبدان زرتشتی» نیست بلکه «شخصیتی جامع تمام کمالات انسانی و مزایای راهبری» محسوب میشود یا «رند» در قالب تنگ کوزهٔ ظاهر خود دریایی بیکران نهفته دارد.

ح ـ از اینهمه برمیآید که حافظ از ملامت مردم ورسوایی نمی‌هراسد وچنان نیست که بکتمان نیکیها و عبادات یا رفع نکردن شبههٔ ملامتگران اکتفا کند بلکه روش او حاوی تظاهر بخلاف عقاید اهل ظاهر و تعمّد در تأیید ملامت ملامتگران است. تاجاییکه مربوط بخودش است از ملامت هراسی ندارد ولی بدین حدّ قانع نیست که گلیم خویش از موج بدر برد بلکه سر « بت شکنی » دارد:

راز درون پرده ز رندان مست پرس	کاین حال نیست **زاهدعالیمقام** را
زاهد از راه برندی نبرد معذورست	عشق کاریست که موقوف هدایت باشد
فقیه مدرسه دی مست بود و فتوی داد	که می حرام ولی به زمال اوقافست
امام خواجه که بودش سر نماز دراز	بخون دختر رز خرقه را قصارت کرد
صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد	بنیاد مکر با فلك حقه باز کرد
احوال **شیخ** و **قاضی** وشرب الیهودشان	کردم سؤال صبحدم از پیرمیفروش...
حافظ بخود نپوشید این خرقهٔ می آلود	ای **شیخ پاکدامن** معذور دار ما را
ترسم که روزحشرعنان برعنان رود	تسبیح **شیخ** و خرقهٔ رند شراب‌خوار
مرید پیرمغانم زمن مرنج ای **شیخ**	چراکه وعده‌تو کردی واو بجا آورد
ترسم که صرفه‌ای نبرد روزبازخواست	نان حلال **شیخ** زآب حرام ما

بیمبالاتی و وارستگی از قیود قلندریه درمشرب حافظ بکمال دیده میشود و باوجود اینکه لحن ملامتی وتظاهر بمخالفت آراء واصطلاحات ظاهر پرستان تاحدّ عشق ورزی بمظاهر منفور در نزد اهل ظاهر در اشعار او جلوه گر است مقیّد باین قیدهم نیست و

وقتی دلش میخواهد ازتصریح به « قرآن زیرخواندن باچارده روایت » و« فرض ایزد گزاردن » امتناعی ندارد.

حاصل اینکه تا آنجا که مربوط به «خودرا خلاف آنچه هست وانمودن» و «اظهار خلاف عقاید عوام وحتی خواص» و «اخفاء کمالات وحالات عالی درون» و «تخریب عادات» است حافظ ملامتی و قلندری میباشد ولی مقصود وهدف او هدف ملامتیه نیست یعنی نمیخواهد خودرا ازخلق برهاند بلکه باعوام نادان وخواص نادانتر سرجنگ دارد و اگر کفر ادبی نباشد شاید بتوان گفت که درست برخلاف اهل ملامت حافظ ازاین روش خود تا حدی قصد دفاع ازخود ومکتب خود نیز دارد ولی نه دفاع مبتذل ومکتبی (یعنی انکار تهمت دشمنان) بلکه دفاع عنودانه و زیرکانه، یعنی میگوید: «اگرهم آنچنان نباشم که شما گمان میکنید، میگویم آنچنانم زیرا بفرض اعمال من فساد محض هم باشد صدبار ازصلاح شما بهتر است».

چنانکه گفتیم، مشرب حافظ درعین حال استفاده ازروش ملامتیه متفاوت وممتاز از آن وعمیقتر است ونشان ازشوریدگی وبیباکی ودلیری ودریادلی وآشناکی حسین بن منصور حلاج وپاکبازی ودلدادگی ودست ازهمه چیز شستن شیخ صنعان درراه عشق دارد. نظر عمیق او درباره آفرینش وجهان وفلسفهٔ حیات ووظیفهٔ انسان (یعنی مسائل فلسفی و اخلاقی) آنقدر وسیع و آزادمنشانه و بی‌شائبه است که اصلاً ازتصوف وچهاردیواری محدود آن وبخصوص تصوف مکتبی خانقاهی که نسخهٔ دیگری ازقشر وسنّت وبقول هجویری فرع آنست فاصله میگیرد و گاهی رنگ تردید وانکار خیّام وار پیدامیکند، اگرچه این تردید وانکار جوهر وماهیّت مشرب او نیست وعارضه وحالتی است که گاهی هر مؤمن متفکّری دچار آن میشود.

نظر استاد فروزانفر دربارهٔ ملامتیه وقلندریه و حافظ:

استاد بدیع الزمان فروزانفر در تفسیر بیت «... نه هر که سر بتراشد قلندری داند» (حافظ) میگویند: « **قلندر** ازاواخر قرن پنجم درفارسی پیداشده وریشه واصل آن معلوم نیست ، ولی ظاهراً اصل این کلمه سنسکریت بایدباشد. **قلندران** مقیّدبودند که برخلاف

معمول و نظر مردم رفتار کنند ودرانظار حقیر گردند مثلاً علی‌التحقیق سر می‌تراشیدند وحال آنکه **صوفیه** سلسلهٔ موی را می‌بافتند وهمچنین دیگر **صوفیه** ریش داشتند و **قلندران** موی ریش‌وابروهمه را می‌تراشیدند وابن‌بطوطه بعضی‌از آنهارا دیده و نوشته‌است (نه‌هر که سر بتراشد قلندری داند)؛ **قلندران** بر خلاف همه تظاهر بفسق میکردند ومثلا گاهی بعوض خرقهٔ **صوفیان** لباس جنگ می‌پوشیدند ومیکوشیدند خودرا مخالف قیود ورسوم جلوه دهند. **ملامتی** اعم از **قلندری** است . **ملامتی** کسیست که‌میخواهد موردملامت مردم ودور ازجاه وقرب‌باشد ولی‌طریقهٔ مخصوص که سر بتراشند ودراین راه‌بکوشند کار **قلندران** است»[1].

درتفسیر بیت «ساقیاجام دمادم که درسیرطریق ... نفاق‌افتاده‌بود» (حافظ)، دربارهٔ ملامتیه گویند : «ممکن‌است این‌مضمون طبق‌عقیدهٔ **ملامتیه** باشد وآنها کسانی هستند که میگویند سالك بایدتظاهر باموری‌نماید که‌اعتقاد مردم را ازآنها سلب کندتا موردملامت باشندو ازریا دور، بشرط اینکه‌این‌امور دور ازشرع نباشد. مثل‌روزه‌خواری **بایزیدبسطامی** در بازگشت‌ازسفر که درعین‌حالیکه‌مخالف شرع نبود او را از فتنهٔ اعتقاد خلق نجات داد ، یا مثل **یوسف‌بن‌حسین‌رازی** که درمسجدآب انار درپیش گذاشته‌بود ومردم آنرا شراب می‌پنداشتند و اورا **یوسف زندیق** خواندندی .اساس‌مذهب **ملامتیه** که منتهی‌میشود به **حمدون قصار** اینست که‌انسان هر کار بکند برای‌جلب‌حُسن‌نظرمردم میکند واین با **اخلاص که‌لازمهٔ تصوف‌است** مناسب‌نیست ، پس آنها حُسن‌نظرمردم را فتنهٔ ایمان میدانند...»[2]

برای حسن‌ختام این‌مبحث را با ذکرملخّصی‌ازافادات استاد فروزانفر خاتمه میدهیم : «**صوفیه** باوجود اینکه ما آنهـا را فوق مذاهب ومراتب‌نام می‌نهیم در بعضی مراحل‌فوق‌العاده‌متوجّه‌حفظ‌رسوم‌ورعایت‌سنّت بوده‌اند. **شبلی** وقتی گفت‌اورا وضودهند

۱ــ نقل‌بمضمون‌ازافادات شفاهی‌استادفروزانفر.

۲ــ « « « « «

درحین وضوشخص وضودهنده از تخلّل لحیه که سنّت است یعنی دست درریش و موی کردن تا رطوبت بپوست برسد غافل شد و **شبلی** درهمان حال نزع دست او را گرفت و درریش خود کرد؛ یا رفتن **بایزید** پیش شیخی مشهور و برگشتن و نومیدی از او بسبب خلط انداختن بسوی قبله یادائم الوضو بودن **مشایخ صوفیه** و یا عقیدهٔ بزرگان **صوفیه** که « هر وجد و حالی که بر خلاف سنّت بدست آید از استدراج شیطان است » دلائل همین رعایت سنّت است و این مسائل ربطی بآنچه که دربارهٔ علوّ فکر **صوفیه** میدانیم ندارد و بین این دو مسأله تناقضی نیست. باید دانست که طبیعةً درمقابل این سختگیری **مشایخ صوفیه** در حفظ آداب و رسوم طبقه‌ای پیدا شدند که تمام آداب مذهب و حتّی رسوم خود **صوفیه** از قبیل آداب خانقاه و غیره را دور انداختند و **ابن بطوطه** وضع آنانرا شرح داده است ، مثلاً **صوفیه** اغلب شارب را میتراشیدند و دررعایت سنّت موی زیر بینی را حتّی ازفرط دقّت بعداز کندن موی داغ میکردند تا مو بیرون نیاید و آنرا « اِحفاءِ سبله » میگفتند و ریش را بلند میگذاشتند (البتّه این دراهل سنّت است و دراهل تشیّع موی شارب را میگذارند بلند شود) درحالیکه قلندران موی ریش وابرو و سررا میتراشیدند و همچنین درخرقه‌پوشیدن **قلندریه** لباس عیّاران و شاطران را میپوشیدند . البتّه **ملامتیه** میخواستند اعتماد مردم را ازخود سلب کنند ولی **قلندریه** میخواستند ظاهرخودرا فانی و محو کنند« که تاخراب کنند نقش خود پرستیدن » و تمام **قلندریات سنائی** شارح این شیوه است و ازمی وفسق و بی اعتنائی بظاهر سخن میگوید . **قلندران** بجای رفتن بمسجد و کعبه بکلیسا و بتخانه و میخانه میرفتند، حتّی **خاقانی** هم از **فکر قلندری** که درقرن ششم قوّت یافته بود بر کنار نمانده است:

می خوری به کز ریا طاعت کنی — گفتم و راز نهان بیرون فتاد
گر محرم عیدند همه کعبه‌ستایان — تو محرم می باش مکن کعبه‌ستایی

یامثلاً بین آوازمؤذّن و آوازمرغزندخوان بآوازمرغزندخوان جذب شده است.

مسألهٔ قابل توجّهی است که درشعر فارسی وافکار **قلندریه** رفتن بکلیسا و آتشکده و همه‌جا هست جز رفتن بمعابد یهودیان و این ازنظر ترجیح بین مذاهب بسیار جالب است .

درشعر هاتف‌هم «من‌شرمنده‌ازمسلمانی» ازهمین‌مشرب سرچشمه گرفته‌است»[1].

خلاصه‌و نتیجهٔ‌مطالبی که‌دراین‌مبحث گذشت:

۱ــ «ملامت و روش‌ملامتی» ازاصول‌تصوف‌است، منتهی گروهی‌ازصوفیه روی این‌اصل‌بیشتر تکیه کرده «ملامتیه»لقب‌یافتند.

۲ــ **قلندریه** ازفرق‌معروف **ملامتیه** است ودرحقیقت ملامتی‌عام وقلندری‌خاص میباشد. ظاهراً قلندریه‌پس‌ازملامتیه‌پیدا شده‌اند زیرامنشأ کلّی‌عقیدهٔ ملامتی وهستهٔ اصلی آن‌حتّی‌پیش‌ازبوجود آمدن‌جنبهٔ‌خاص آن‌بصورت «سعی‌دراخلاص‌واحتراز از ریا وتظاهر» درتصوف وجودداشته‌است. بنظرمیرسد **قلندریه** جناح افراطی **ملامتیه** باشند که یکباره خرق‌عادات و آداب را اختیار کرده‌تمام‌قیودرا دورانداخته‌اند.

۳ــ دراشعارحافظ ودیگرشاعران‌عارف‌فقط ازقلندریه‌نام‌برده‌شده و ازملامتیه ذکری‌نرفته‌است. علّت‌این‌موضوع‌شهرت‌قلندریه ولاابالیگری و بیقیدی ورفتاروهیئت غریب آنان‌بوده‌است.

٤ــتشخیص‌روح ملامتی‌درافکار واقوال‌حافظ‌جنبهٔ‌استنباط‌دارد درحالیکه‌تمایل او بروش‌**قلندری** مصرّح‌است وبارها از**قلندر**دراشعارخود نام‌برده‌است ، وشاید علّت‌این بوده که **قلندریه**بسبب دورانداختن‌رسوم متعبدین‌ومتصوفین‌منفوریتی‌داشته‌اند وحافظ طبق‌روش‌خاص خود ازآنها درردیف دیگرعناوین‌واصطلاحات مردود ومنفور (درنظر اهل‌ظاهر) بالحن‌قبول‌یاد کرده‌است.

٥ــ شاید **ملامتیه** و**قلندریه**ازنظرشباهت افکار و روش یعنی اظهارخلاف شرع و آداب‌اجتماعی‌ودینی‌مربوط‌شناخته‌شدند، اگرچه درواقع وازحیث مقصود شباهتی‌بین آنان‌نیست یعنی **ملامتیه**برای‌جلب ملامت مردم این‌روش‌را دارند و**قلندریه** چون‌معتنی بنظرمردم‌نیستند درفکر استتارشرّ(وخیر) نمیباشند.

٦ــ اصولاً میتوان گفت **ملامتیه** فرقهٔ خاصی‌ازلحاظ امتیازمشرب نسبت‌بدیگر

۱ــ نقل‌بمضمون‌ازافادات‌شفاهی‌استادفروزانفر.

فرق صوفیه بشمار نمیرود و چنانکه گفتیم مظاهر ملامتی در تراجم احوال بسیاری از صوفیان متقدم دیده میشود و بعداً گروهی از صوفیان را که تأکید واصراری خاص در این باب داشتند ملامتی خواندند ، ولی قلندریه که ظاهراً ازهند آمده اند شاید اصولاً صوفی نباشند بلکه گروهی مثل «اگزیستانسیالیست»ها و «بوهمی»ها[1] محسوب میشوند و بتدریج بعلت وجه

۱- EXISTENTIALISTES . البته مقصود ما گروه معروف اجتماعی «پیروان اگزیستانسیالیسم عامیانه» است، که پیرو روش «تخریب عادات و آداب و آزادی مطلق در سلوک اجتماعی» میباشند وظهور و گسترش مشرب آنان یکی از مسائل روانی و اجتماعی پس از جنگ جهانی دوم بشمار میرود ، نه پیروان مکتب فلسفی EXISTENTIALISME که به افکار و نظریه‌های Kierkegaard و Jaspers و Heidegger و Chestov و Berdiaeff و گاهی Nietzsche یا Unamuno و بخصوص J.P. Sartre و Merleau-Ponty و Mme Simone de Beauvoir و Gabriel Marcel اطلاق میشود. البته تخصیص اصطلاح «اگزیستانسیالیسم» بفلسفهٔ سارتر و مرلوپونتی و مادام سیمون دوبووار که این عنوان را پذیرفته اند وهمچنین بفلسفهٔ گابریل مارسل که از «اگزیستانسیالیست مسیحی» نامیده شدن امتناعی ننموده شایسته تر است، زیرا غالباً دیگران مثل هیدگر و ژاسپر ازاینکه عنوان « اگزیستانسیالیست » بآنها اطلاق شود تحاشی کرده اند ولی ذکر این نکته ضروری است که درك فلسفهٔ سارتر بی آنکه قبلاً نظریهٔ هیدگر و پیش از آن فلسفهٔ کیرکگارد مورد بررسی قرار گرفته باشد ممکن نیست. بنظر میرسد که رابطهٔ «مکتب فلسفی اگزیستانسیالیسم» با «مشرب اجتماعی وروش پیروان اگزیستانسیالیسم عامیانه» گذشته از نام ، نظیر رابطهٔ مکتب فلسفی و عرفانی تجرید و تفرید محض (که بقلندریه نسبت داده اند، بعلت اینکه روش قلندریه نمایش مادّی وظاهری این مشرب تلقی شده است) باوضع و رفتار قلندران سیاح یعنی فقط قسمی رابطهٔ ظاهری و ناشی از تشابه سطحی باشد. در خطابهٔ جوابیهٔ سارتر بمنتقدان ذکر شده است: «حقیقت اینست که این کلمه را (مقصود اگزیستانسیالیسم است) چنان بی بند و بار بکار برده اند که دیگر دارای مفهوم ومعنایی بنظر نمیآید » ، برای خطابهٔ جوابیهٔ سارتر رك : The AGE of ANALYSIS, 1957. By Morton White, p. 122.

بوهمی (Bohemian). این کلمه که از آغاز قرن پانزدهم به کولیها اطلاق میشد (در اصطلاح فرانسویها) ازقرن نوزدهم به کسانی که بوضع موجود جامعه وسنن اجتماعی توجهی نداشتند و در لباس پوشیدن وروش زندگی برخلاف رسوم متداول رفتار میکردند اطلاق شده است . این گروه که بعلت روش انفرادی (individualisme) نمیتوان آنان را طبقهٔ خاصی دانست معمولا گرایش ادبی و هنری هم دارند وازآداب رایج وآنچه که راکد است فرار میکنند و بهسرگردانی و جهانگردی تمایلی دارند . برای آگاهی تفصیلی ازاین جماعت رجوع شود بفرهنگها و دائرةالمعارفهای معتبر غربی، ذیل Bohemian و Bohemianism .

اشتراکی که ظاهراً (از لحاظ بی‌اعتنایی بدنیا وخرق قیود و وضع غریب وجالب ملالت) با بعضی از صوفیه بخصوص ملامتیه داشتند فلسفهٔ صوفیانه‌ای (تجرید وتفرید محض) برای آنها تصور کردند و آنان را نوعی درویش و فرقه‌ای از ملامتیان بشمار آوردند[۱]. درهر حال خواه باین علّت و خواه بدلیل متأخر بودن اشتهار قلندران در بعضی از مدارك معتبر وقدیم تصوف مثل کشف المحجوب هجویری از آنان اسمی برده نشده، درحالیکه دراشعار شیخ ابوسعید ابوالخیر و باباطاهر عریان عنوان قلندر بچشم میخورد وشاید این خود قرینه‌ای باشد که این عنوان مفهوم عـام رند لاابالی بی‌خانمان وشوریده وضع داشته نه فرقهٔ خاصّی از متصوفه.

۲- تعریفی که درمدارك متأخر صوفیه از **قلندریه** شده‌است باهمین استنباط مطابقت دارد. مؤلف **طرائق الحقائق** (چاپ تهران بتصحیح محمدجعفر محجوب، ج۲ ص ۳۵۴) بنقل از **ریاض السیاحه** فرقهٔ **قلندریه** را ازشعب سلسلهٔ **نقشبندیه** دانسته میگوید: «سلسلهٔ **نقشبندیه** متفرق بسه فرقه‌اند: اول جماعتی‌اندکه موسوم به **قلندریه‌**اند. ایشان رسوم شریعت ندارند وشریعت را ازجملهٔ مقیدات خوانند. طاعت وعبادت بجای نیاورند ونماز و روزه نگزارند ونکاح را حرام‌دانند وتجرد صوری را واجب ولازم شمارند. اوراد واذکار را منکر باشند، بنگ بسیار بخورند وچرس بسیار بکشند وخویش را دیوانه میدانند، همواره سیاحت نمایند وطریق مسافرت پیمایند، ایام پنجشنبه دریوزه را فرض دانند وآنچه بدست آید بخدمت شیخ خویش آرند واشعار مشایخ که مناسب حال ایشان باشد بسیار خوانند، آزار رسانیدن و اذیت نمودن بمخلوقات راگناه عظیم دانند. آن طایفه را با اسلام بغیر اسم مناسبتی نیست ودرفقر بجز لباس مشابهتی نی».

ایضاً درهمان منبع بنقل از **نفحات** چنین مذکوراست: «اما طایفه‌یی که دراین زمان بنام **قلندری** موسومند و ربقهٔ اسلام از گردن برداشته‌اند و ازاین اوصاف که شمرده شد خالی‌اند این اسم برایشان عاریت است واگر ایشان را **حشویه** خوانند لایق‌تر چنانچه متشبه مبطل **بملامتیه** طایفه‌ای باشند هم از **زنادقه** که دعوی اخلاص کنند وبراظهار فسق وفجور مبالغت نمایند وگویند مرادما از این ملامت خلق واسقاط نظر مردم است وحق سبحانه از اطاعت خلق بی‌نیاز وازمعصیت ایشان غیرمتضرر و معصیت را درآزارخلق منحصردانند واطاعت را دراحسان» ج اول (چاپ تهران ۱۳۳۹)، ص ۱۶۷-۱۶۸.

این تعریفها که از قلندر شده‌است تقریباً با مفهومی که مردم، حتی تا روزگار ما، ازدرویشان قلندر درمی‌یابند موافقت دارد.

۷ــ حافظ روش و مشرب **قلندری** دارد و حتّی اطلاق **قلندری** هم در این مورد رسا و کافی نیست. شاید «**رند**» (در مفهومی که حافظ بآن بخشیده) بهترین نام و عنوان برای او و مشرب‌ش باشد.

۸ــ بطور کلّی حافظ **قلندر** را در مفهومی خاص و ممتاز از تعاریف مذکور در مدارک تصوف استعمال میکند و گویی تا آنجا که مربوط به تخریب عادات و ترک قیود و رسوم است با روش **قلندری** موافقت دارد، ولی در این حدّ متوقّف نیست و از **قلندر** انتظاری بالاتر و بیشتر از «سر تراشیدن و جامهٔ غریب پوشیدن و تظاهر بخلاف ظاهر شریعت» دارد و کمالات روحی و معنوی خاصّی برای او تصویر میکند:

هزار نکتهٔ باریکتر زموی اینجاست — نه هر که سر بتراشد **قلندری** داند

وقت آن شیرین **قلندر** خوش که در اطوار سیر — ذکر تسبیح ملك در حلقهٔ زنّار داشت

فرق عمده بین «**قلندر** و **درویش و صوفی واقعی**» مطابق تعریف مدارک صوفیه[۱] و **قلندر** حافظ در این نکات است که **قلندر** در مدارک صوفیه[۱] تجریدش ظاهراً برای وارستن از قیود و رهایی از خلق و قطع علقهٔ اجتماعی است برای تهذیب خود و اشتغال بحق ولی **قلندر** و **رند** حافظ که هم «تجرید و تفرید بکمال دارد» و هم «در تخریب عادات و مخالفت با سنن میکوشد» و هم گاهی بشیوهٔ **ملامتیه** «اظهار خلاف عقیدهٔ عامّه میکند باوجود اینکه خود درواقع آنچنان نیست» درعین حال وارستگی کامل از خلق و جامعه نبریده است و بمردم مهر میورزد و بخلق خدمت میکند و دلسوز آنانست، و همچنین تخریب عادات و مخالفتش با سنن و آراء مقبولهٔ مردم فقط برای «از بین بردن رعونت نفس خود در اثر جلب ملامت خلق» و «تهذیب باطن خود و تحصیل فراغ کامل برای مشغولی بحق بدون مزاحمت خلق» نیست بلکه بیشتر برای مبارزه با ریاکاریها و بعنوان عکس العمل» است و مثل **قلندری** و **ملامتی** با مردم عادی و ردّ و قبول آنان کاری ندارد و نمیخواهد از چشم خلق بیفتد (اگرچه بی‌اعتنا بنظر و عقیدهٔ مردم است ولی هدفش این نیست) بلکه هدفش ستیز و عناد و «دهن کجی» بمدّعیان پیشوایی دین و تصوف و مسندسازان بزرگ است.

۱ــ رجوع شود بصفحهٔ ۱۱۶ (متن و حاشیه) ازهمین کتاب.

درهر حال شکافتن ماهیّت « **رندحافظ** » و«**قلندر وملامتی** درمدارك تصوف» نشـان میدهد که اگرهم **رندحافظ** از نظر ظاهر یعنی تخریب عادات ازیك طرف وتظاهر بخلاف رسوم وعقیدهٔ مردم ازسوی دیگر شبیه **قلندر** و **ملامتی** است از لحاظ جوهر وهدف نه **قلندر** است و نه **صوفی**، زیرا هدف **رندحافظ** «مبارزه و تربیت وتنبیه دیگران با استفاده ازروش قلندریه وملامتیه» و«حفظ سلامت باطن با بی اعتنایی محض بمردم وافکار وعقاید آنـان» است ولی هدف **قلندر** و **ملامتی** « تحصیل امکان تهذیب شخصی و بریدن ازخلق وپرداختن بحق» میباشد.

البتّه درتحصیل مشرب حافظ باین نتیجه میرسیم که مشرب خاص وی حتّی بیش از جنبهٔ «تنبیه ریاکاران ومبارزه باخودپسندان قشری» از «تظاهرات روح بلند وطبع آزادهٔ خواجه که رنجیده وبیزار از ریاکاریها ومردم آزاریهاست» الهام میگیرد وتوأم با تجلّیات خشم و رنجش جبلّی او ازاین ریاکاریها ومردم آزاریها و«دکانداریها» گاهی بصورت بی اعتنایی محض و گاهی بصورت عناد واستهزاء جلوه میکند.

باب دوم

جام جم ، پیر ، عشق

در دیوان حافظ

روش تحقیق دربارهٔ مفاهیم و مصطلحات عرفانی و ادبی حافظ

شاعر آتشین کلام شیراز یکی از نیکبختانی است که در زمان حیات طعم شهرت و قبول عامه را چشید و در روزگاری که بواسطهٔ عدم وسائل طبع و نشر، هزاران مانع بر سر راه نشر آثار و افکار شاعران و بزرگان علم و ادب وجود داشت بمقامی از اشتهار و اقبال خواص و عوام نائل شد که از شیراز تا ترکستان و هندوستان سفینهٔ غزلش را چون کاغذ زر میبردند و شیرینی ابیاتش را همچون شکر میخوردند:

شاعر آسمانی شیراز خود بحد کمال غزل و جمال عروس گفتار خویشتن پی برده بود و میدانست که:

بشعر حافظ شیراز می‌رقصند و می‌نازند
سیه چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی

حافظ شیراز خود آگاه بود که «قبول خاطر» و «لطف سخن»ی که نصیب او شده است نعمتی خدا داد و موهبتی الٰهی است:

حسد چه میبری ای سست نظم بر حافظ
قبول خاطر و لطف سخن خدا دادست

و شاید از همین جهت باشد که در نظر شاعر بزرگ «کمال حسن» در عالم وجود خواه بر صفحهٔ رخسار خوبرویان و خواه بر لوح عارض عروس شعر و غزل گذشته از خط و خال و وسمه و ابرو و غازه و گیسو و موی و میان وابسته به سرّ مکتوم و وصف ناپذیری است که گاه از آن بعبارت «لطیفهٔ نهانی» و گاه بصورت «نکتهٔ غیر حسن» و بالاخره در قالب اصطلاح دل انگیز «آن» تعبیر میکند:

لطیفه ایست نهانی که عشق ازو خیزد
که نام آن نه لب لعل و خط زنگاریست

ایضاً :

بس نکته غیر حسن بباید که تا کسی
مقبول طبع مردم صاحب‌نظر شود

همچنین :

شاهد آن نیست که موئی و میانی دارد
بندهٔ طلعت آن باش که آنی دارد

این شهرگی و مقبولیّت خداداد که درعصر زندگی خواجهٔ شیراز از « کنار آب رکناباد » تا سرزمین « سیه‌چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی » وجود داشت بعداز وفات او بصورتی عالیتر و وسیعتر درطی قرون واعصار تاامروز باقی‌است و شاید هیچ دیوانی را نتوان نام برد که‌چون دیوان عشق شاعرعارف شیراز تااین حد ازاشتهار وانتشار در کلیهٔ قرون واعصار رسیده ودرمحافل و مجالس عوام و خواص باین رتبه ازمحبوبیت نائل شده‌باشد ، ومیتوان گفت که حتّی شاهنامهٔ سخنور بزرگ طوس ودیوان غزل و بوستان و گلستان سخن‌سرای نامدارشیراز شیخ سعدی و گنجینهٔ حکمت ابوالمعالی نصرالله منشی نیز ازین حیث یعنی ازجهت مقبولیّت ومحبوبیّت با دیوان حافظ شیراز برابری نتوانند کرد.

هم امروز نیز این اقبال واستقبال عوام وخواص نسبت بدیوان خواجهٔ شیراز بقوت و وسعت قدیم باقی‌است ودرخانهٔ هرایرانی دو کتاب قبل ازهرچیز و مقدم برهمه‌چیز وجود دارد: یکی « کلام نامخلوق ربّانی » دیگری « دیوان عشق آسمانی » وشاید اینهمه ازبرکت قرآنی است که‌شاعرعارف درسینه داشته[1].

همین اشتهار وانتشار کافی بوده‌است که دیوان خواجه واشعار وافکار بلند و آتشین اورا موردتوجّه واقبال تذکره‌نویسان و نقادان وسخن‌سنجان قراردهد واین توجّه و اقبال ازحدود مرزهای ایران بدیگر ممالك واقوام نیز تجاوز کند.

آنچه‌را که تاکنون دربارهٔ شاعربزرگ ما نوشته شده‌است درسه دستهٔ بزرگ میتوان جمع کرد:

۱ـ اشاره به بیت آخر ازغزل ٤٤٧ دیوان حافظ (چاپ قزوینی، غنی) :

ندیدم خوشتر ازشعر تو حافظ
بقرآنی که اندر سینه داری

۱ـ تذکره‌ها و تواریخ قدیمه که شرح احوال و ترجمهٔ حافظ را مستقیماً یا در ضمن حدیث دیگران بتناسب مقام ذکر کرده‌اند.

۲ـ تفسیر اشعار و شرح احوال حافظ که دیگران نوشته‌اند و شاید بتوان از «شرح سودی» بعنوان بهترین نمونهٔ این نوع نام برد.

۳ـ کار معاصران در بارهٔ حافظ چه در زمینهٔ شرح حال و تاریخ زندگی و عصر حافظ وچه درمورد آثار و اشعار او وچه در خصوص افکار و عقاید او وچه من حیث المجموع که هریك بجای خود درخور تمجید و تحسین است؛ والبتّه کارهای پرارج ایرانشناسان را در این زمینه، گرچه بپایهٔ کارهایی که در بارهٔ فردوسی و خیّام و مولوی انجام داده‌اند نمیرسد، نباید نادیده گرفت[1].

لیکن با اینهمه کار که در بارهٔ دیوان حافظ بانجام رسیده بانصاف باید اذعان کرد که حقیقت افکار او هنوز جمال از پردهٔ ابهام واستتار ننموده است وحجاب از رخسار معنی بر نگرفته. آنانکه از حافظ سخن گفته‌اند در حقیقت مکنون خاطر خویش را بیان کرده‌اند وشارحان ومحققانی که در بارهٔ افکار و آثار حافظ بحث کرده‌اند درواقع صورت افکار و

۱ـ برای آگاهی اجمالی از شرح حال وسبك اشعار حافظ باین منابع مراجعه شود:

۱ـ «لغت نامهٔ دهخدا» ذیل کلمهٔ «حافظ».

۲ـ «شعرالعجم» شبلی نعمانی ترجمهٔ فخر داعی گیلانی ج۲.

۳ـ «حافظ شیرین‌سخن» تألیف آقای دکتر محمد معین استاد دانشمند ومحقق دانشگاه تهران.

٤ـ «ازسعدی تاجامی» یا جلد سوم تاریخ ادبی پرفسور ادوارد برون ترجمهٔ آقای علی‌اصغر حکمت.

٥ـ «بحث در آثار وافکار واحوال حافظ» ۲ ج، ازمرحوم دکتر غنی: تاریخ عصر حافظ ـ تاریخ تصوف دراسلام، که متضمن اشاراتی راجع بزندگی واشعار حافظ است.

٦ـ تاریخ ادبیات دکتر رضازادهٔ شفق.

۷ـ مزدیسنا از آقای دکتر محمد معین، ص۵۲۹ـ۵۲۷.

۸ـ تاریخ ادبیات ایران، تألیف پرفسور یان ریپکا، ترجمهٔ آلمانی ص۲٥٦ ببعد.

Iranische Literaturgeschichte. Von JAN RYPKA, 1959. 256-268.

۹ـ تاریخ ادبیات فارسی، تألیف هرمان اته (ترجمهٔ دکتر رضازاده شفق، ۱۳۳۷ شمسی) ص۱۸۹ـ۱۸٦.

نقش اندیشه‌های خودرا بر صفحهٔ بیاض نگاشته و کیفیت تأثر و درک خودرا در برابر اشعار خواجهٔ بزرگوار بما سپرده‌اند، مثلاً آنجا که شاعر عارف میفرماید:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعهٔ کار بنام من دیوانه زدند

آنانکه میخواهند زر تمام عیار شاعر شیراز را بمعیار سنّت و شریعت بسنجند «امانت» را به «عقل» و «کلمهٔ توحید» و «عدالت» و «امامت و ولایت وامر ونهی» و «طاعت خدا و رسول» تفسیر میکنند و گروهی «امانت» را «صوم وصلوة» یا «قرآن» یا «حروف تهجّی» می‌پندارند، و بالاخره آنانکه در کشف حقیقت اشعار سخن‌سرای نادره گفتار محکی جزمحك عشق ومحبت وشوریدگی وشیدایی نمی‌شناسند «امانت» را کنایت از «عشق» میگیرند. حقیقت اینست که تا قضاوت بمعیار ذوق شخصی باشد هرگز نخواهیم توانست بین عقاید مختلف یکی را بعنوان عقیده‌ای که فی‌الواقع عقیدهٔ شاعر بزرگ ما بوده‌است انتخاب کنیم وقلم رد بر دیگر عقاید بکشیم درحالیکه اگر ذوق وسلیقهٔ شخصی را کنار بگذاریم و بخواهیم حافظ را از حافظ بشناسیم و تفسیر وتعبیر اشعار شاعر عارف را در دیوان اوجستجو کنیم مسلم‌است که به‌نتیجهٔ مغنی و کافی خواهیم رسید، چنانکه دربارهٔ عقاید مختلف ومتنوعی که درمورد تفسیر «امانت» در شعر خواجه حافظ[1] ذکرشد با توسل بدیوان خواجهٔ شیراز وتوجه بقرائن موجوده دراشعار خواجه میتوان اظهار عقیده کرد که شاعر شیراز را از «امانت» مفهومی جز «عشق بمعشوق ازلی» در نظر نبوده‌است. این دو بیت از غزل مشهور خواجه بکاملترین وجهی بیت بالارا تفسیر میکند وشك وتردیدی دراین عقیده که «منظور شاعر از امانت سنگینی که زمین و آسمانها و کوهها تاب کشیدن آن نیاوردند وبالاخره قرعهٔ فال احتمال آن بارسنگین بنام آدمی افتاد عشق

۱ـ اگرچه خواجه حافظ بدون تردید این بیت را تحت تأثیر آیهٔ کریمهٔ ۷۲ ازسورهٔ شریفهٔ ۳۳ «اناعرضنا الامانة علی السموات والارض والجبال فابین ان یحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه کان ظلوما جهولا» سروده‌است ولی منظورما کشف مقصود وتأویل خواجه از «امانت» وتحقیق درصورت ومفهومی از کلمه‌است که در ذهن ودل شاعر منعکس بوده نه‌مقصود ومفهوم واقعی آن طبق تفاسیر معتبر قرآن مجید.

است » باقی نمیگذارد:

در ازل پرتو حسنت ز تجلّی دم زد

عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد

جلوه‌ای کرد رخت دیدملك عشق نداشت

عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد

نگارنده تصور میکندرابطهٔ مفهوم« آسمان بار امانت نتوانست کشید» با «جلوه‌ای کرد رخت دید ملك عشق نداشت »، و« قرعهٔ کار بنام من دیوانه زدند» با «عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد» ازخورشید تابان آشکارتر و از روز روشن واضحتر باشد. یا آنجا که حافظ میفرماید:

فرشته عشق نداند که‌چیست ای‌ساقی بخواه جام و گلابی بخاك آدم ریز

مضمون بیت« آسمان بار امانت... الخ» بروشنی و وضوح کامل جلوه گر است وشاعر بجای «امانت» کلمهٔ «عشق» را بکار برده‌است. این بیت نیز اشاره‌است بمفهوم بیت مورد بحث:

خرابتر ز دل من غم تو جای نیافت

که ساخت در دل تنگم قرارگاه نزول

می‌بینیم که در بیت بالا «امانت» را به «غم‌دوست» تفسیر فرموده‌است و بدیهی‌است که«غم‌دوست» جز از«عشق‌دوست» منبعث نتواند بود.

باین‌ترتیب باید معتقد بود که روان‌پاك حافظ شیرین سخن همواره ازاینکه دوستداران وهواخواهانش سرّ گفتار اورا بمقیاس ظنّ خویش درك می کنند و ازدرون دیوان‌او که آیینهٔ تمام‌نمای‌معارف وحقایق‌وجام‌جم‌عشق‌وعرفان‌است، حقیقت‌مشرب‌اورا نمیجویند در گله‌است و از زبان‌نی‌نالان مولانا میفرماید:

هر کسی ازظنّ خود شد یارمن وز درون من نجست اسرارمن

چنانکه گفتیم‌زندگی‌شاعر و اوضاع عصراو و وضع تصوف درزمان‌او و ازمنهٔ پیشین‌و بالاخره مقدمات وعواملی که هریك‌بنحوی دربوجود آمدن شاعرما وتکوین

افکار وعقـایـد ومشرب عارفانۀ اومؤثر بوده بهمت دوستداران ومعتقدان قدیم وجدید خواجۀشیراز روشن‌شده‌است و کوششهای هریك‌ازاین پژوهند گان ومحققان در آثار وافکارحافظ بی‌تردیددرخور تحسین‌وحقشناسی‌وسزاوار تمجیدوقدردانی‌است، اماشیوه‌ای که‌برای‌تحقیق‌درافکار وعقاید ومشرب شاعر بزرگوارمالازم‌بوده‌است ـ و فی‌الواقع برای‌تحقیق‌درمشرب وافکارهرشاعری ضرورت دارد ـ و روشی که‌برای درك‌حقیقت عقاید و کیفیت‌نبوغ وتأثرات روحی اوشایستگی دارد به‌دو صورت و از دوجنبه و دو جهت‌است‌ازاین‌قرار:

۱ـ تحقیق‌در: کیفیت‌تأثرات وعکس‌العملهای روحی‌شاعردر برابرعوامل‌طبیعی وانقلابات درونی که‌موجدآثار وشاهکارهای شاعر بشمارمیروند و کشف‌روابط حقیقی موجود بین‌مؤثرومتأثر یا تأثیرات وتأثراتی که‌بوجود آورنده‌و نمایندۀارزش‌ونبوغ‌هر هنرمندی محسوب میشوند.

۲ـتحقیق‌در بارۀحافظ وافکار او ومفاهیم‌عرفانی‌واصطلاحات‌اختصاصی‌خواجه بواسطۀ خود دیوان شاعر، یعنی کشف‌اسرارحافظ‌بانوسل به « جام‌جم دیوان حافظ » چنانکه مولانا جلال‌الدین‌میفرماید:

سرّ من از نالۀ من دور نیست لیك چشم و گوش‌را آن‌نورنیست

یعنی‌سرّمکتب وحقیقت مشرب حافظ را از ناله‌های‌حافظ‌باید دریافت نه‌ازطرز اندیشه وتفکرخویشتن . آنانکه برای حافظ شناسی به « خودشناسی » یا « این وآن شناسی»توسل‌میجویند‌ودرتفسیراشعار ودرك‌مفهوم مصطلحات‌خاص‌شاعر از روش‌خشك وسنّتی« کلاسیك» ـیعنی کشف واستنباط‌مفهوم اصطلاحات دیوان‌خواجه‌فقط‌بامراجعه به‌فرهنگها ومنابع‌مصطلحات صوفیه ـ پیروی‌میکنند هرگز‌حافظ‌را‌نخواهندشناخت، زیرا نظرگاه مخصوص حافظ شیراز دربرابراصطلاحات وعبارات مخصوص متصوفه و چاشنی عاشقانه‌ای که دردیوان او برهراندیشه وعبارت واصطلاحی دیده میشود افکار

رندانه و شمّ خاص اورا ازافکار وشمّ دیگران متمایزمیسازد[1]. گویی حافظ شیراز این چند بیت را در وصف همین مطلب فرموده‌است:

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد — آنچه‌خود داشت زبیگانه‌تمنا میکرد

بیدلی درهمه احوال خدا با او بود — اونمیدیدش و از دور خدایا میکرد

مثلاً «جام جم» که دربخش‌اول این باب موردبحث قرار گرفته‌است یکی‌از اصطلاحات مشهورشعرعرفانی‌فارسی بشمارمیرود ولی بامطالعه در کیفیّت استعمال آن در آثارشعرای عارف‌بخوبی روشن‌میشود که حافظ شیراز به « جام جم » رونقی دیگر بخشیده‌است و برای‌اینکه «جام‌جم» حافظ‌رابخوبی‌بشناسیم‌بایددست در دامن«جام‌جم» هموبزنیم و باتحقیق‌درمواردمختلف وصورتهای‌متنوّعی که‌این‌اصطلاح‌دراشعارخواجه پیدا کرده‌است طرزتوجیه وتفسیرمخصوص‌شاعررا از این‌اصطلاح دریابیم.

برای شناختن «عشق» ازنظرحافظ نیزباید صدها موردی را که حافظ‌بتصریح وتلویح از«عشق» سخن گفته موردمطالعه قراردهیم و ازدقّت درهمه، «عشق» را در دیوان‌حافظ وانواع آنرا ازنظرشاعر بشناسیم. همچنین‌اگردرصدد کشف عقیده‌وطرز تلقّی‌حافظ نسبت به مسألهٔ بزرگ ومهم« پیرومراد » برآییم چاره‌ای جزاین‌نیست که به‌جام‌حقیقت‌نمای دیوان خواجه‌توسل‌جوییم وازمطالعه درانواع‌استعمالات «پیر» و «پیرمغان» و «پیرمیفروش» و «پیردردی کش» و «مراد» و« دلیل راه » و«خضر» وجز اینها در دیوان خواجه‌حقیقت‌این‌مسأله از دیدگاه شاعر و کیفیّت توجیه‌اورا از این اصطلاح تشخیص‌دهیم.

برای‌تأمین‌این‌منظوریعنی‌تحقیق‌دقیق درمشرب ومکتب واشعار وافکارحافظ‌از راه مطالعه وتدقیق و پژوهش در دیوان او ومقایسه وتطبیق‌موارد مختلف‌استعمال هر مضمون ومفهوم واصطلاح‌دراشعارخواجه دوکار اساسی‌بعنوان‌پایه و زمینهٔ‌تحقیق‌وتتبع

۱ـ رك:مبحث « رموز ومصطلحات دیوان‌حافظ » درهمین کتاب.

درسرلوحهٔ تحقیقات دیگر ضرورت دارد:

۱ـ تألیف و تدوین فرهنگ دیوان حافظ شامل کلیهٔ کلمات و واژه‌های اشعار خواجه بسبك «فرهنگ شاهنامهٔ ولف»[1]. وجود چنین فرهنگی محققان را در زمینه‌های مختلف از مراجعهٔ مکرر به‌دیوان حافظ و صرف اوقات گرانبها برای بدست آوردن موارد استعمال هر کلمه بی‌نیاز خواهد ساخت و موادّ لازم را بی‌رنج و زحمت در اختیار متتبعان خواهد گذاشت و بر دقّت و عمق کار خواهد افزود و شیوهٔ تحقیق انتقادی و حصول نظرات قطعی و عمیق را که جز باتکاءِ روش استقراء و در دست داشتن موادّ لازم امکان‌پذیر نیست جانشین حدس و گمان و روش قیاسی خواهد ساخت. ولی هرگاه نیل باین مقصود یعنی تهیه و تدوین فرهنگ کامل دیوان حافظ در حال حاضر ممکن نباشد حد اقل کار، که برای تحقیقات از لحاظ مشرب عرفانی و فلسفی و شیوهٔ ادبی شاعر ضرورت دارد، این خواهد بود که کلیّهٔ اصطلاحات عرفانی و دینی و فلسفی و علمی و ادبی حافظ استخراج و کشف الاصطلاحات جامعی برای دیوان حافظ ترتیب داده شود و منظور از جامعیّت اینست که مثلاً در مورد مصطلحات عرفانی باصطلاحات مهمّ نظیر «پیر و پیرمغان و مرید و مراد و عشق و طریقت و معرفت و دیر و میکده و میخانه و خانهٔ خمّار و میفروش و باده‌فروش و مغ و مغبچه و ازل و ابد و الست و جام‌جم و خضر و آب زندگانی و آیینهٔ سکندر و سرّ و راز و امانت و منصور و حلّاج وغیره» اکتفا نشود و ده‌ها کلمه و اصطلاح دیگر نیز که اندك تناسبی با عرفان و تصوف دارند یا کلماتی که در اصل جنبهٔ اصطلاحی نداشته در موارد خاصّی جنبهٔ اصطلاحی و مفهوم عرفانی پیدا کرده‌اند مورد توجّه قرار بگیرند و گذشته از این نکات برای افزودن بر جامعیّت فرهنگ مصطلحات شایسته است محققی که همّت مصروف این کار داشته فقط بظاهر کلمات اعتنا نکرده مفهوم و مقصود را در نظر بگیرد مثلاً در بارهٔ «منصور حلّاج» و داستان او بمواردی که تصریح به‌اسم شده باشد قناعت نورزد و هرجا که خواجه را داستان حلّاج و افشاءِ راز معشوق منظور و مقصود باشد در ذیل «منصور»

۱ـ Wolf(Fritz), Glossary zu Firdosis Schahname. Berlin 1935.

ضبط کند و تا حد امکان و بقدرمقدور بکوشد تا درمواردی نظیر« عشق » و« معشوق » و «یار» و« دوست » و«می»و«باده» وغیره که باقتضای مورد وموقع معانی مجازی یاحقیقی ومفاهیم فرشی وخاکی یاعرشی وافلاکی مقصود است مجازرا ازمعنی وحقیقت جدا سازد وبالاخره در ذیل هر کلمه کلیهٔ موارد استعمال آنرا در دیوان با ذکر شمارهٔ صفحه و بیت قیدنماید[1].

۲ـ تحقیق دراصطلاحات مهم ودرجهٔاول دیوان حافظ وتوضیح مقصود خواجهٔ بزرگوار ازآن کلمات واصطلاحات با رعایت روش مورد بحث یعنی «تحقیق درافکار حافظ بواسطهٔتدقیق وتفحص در دیوان‌حافظ.»

نگارنده درزمینهٔ موضوع دوم یعنی « تحقیق دراصطلاحات مهمّ دیوان‌حافظ » یادداشتهایی فراهم آورده‌است که‌قسمتی‌از آن یادداشتها درسه‌بخش‌مشتمل بر«جام‌جم، پیرو عشق‌از نظر خواجهٔ‌شیراز» باب دوم کتاب‌حاضر را تشکیل‌میدهد، وبرای‌تتمیم‌فایده در هرمبحثی قبل‌از ورود دراشعار وافکارخواجه‌نخست موضوع بطور کلّی باتوجّه‌بمدارك « کلاسیك » تصوف موردبحث قرار گرفته سپس بااستمساك درمستمسك‌افکارمولانا که مُسلّم‌سموات معارف ومعانی‌است به‌تحقیق درموضوع ازدید گاه‌حافظ پرداخته‌است.

امید است صاحب‌نظران وارباب ذوق وفضل باقتضای وسعت‌نظر ازنارسایی‌بیان وقصوراندیشه وتقصیر خامهٔ‌نگارنده واز زلّات‌بیشماری که‌درهر گام‌این‌راه‌ناپیدا کران در کمین‌این‌خام «ره‌نرفته»است چشم‌بپوشند.

۱ـ جلد اول «فرهنگ‌اشعارحافظ» دربارهٔ « شرح‌مصطلحات صوفیه‌در دیوان حافظ» که آقای‌دکتراحمدعلی‌رجائی‌استاد ورئیس‌دانشکدهٔ‌ادبیات‌مشهدتألیف کرده‌اند(ازانتشارات کتابفروشی زوّار) قدم‌قابل‌توجّهی‌دراین‌راه‌و بسوی‌هدف نهائی‌ومنظورِ تألیف‌وتدوین‌فرهنگ‌یا کشف‌الاصطلاحات جامع دیوان‌حافظ بشمارمیرود.

بخش اول

جام جم در دیوان حافظ

بسرّ جام جم آنگه نظر توانی کرد
که خاك میکده کحل بصر توانی کرد
توکز سرای طبیعت نمیروی بیرون
کجا بکوی طریقت گذر توانی کرد
«حافظ»

اصطلاح «جام جم» ومفهوم عالی و وسیع آن یکی ازمهمترین وعالیترین مضامین و مسائل عرفان ایرانی ویکی ازمباحث پرمایهٔ مذهب عشق واشراق بشمارمیرود. وسعت مفهوم «جام جم» واهمیت آن تاحدی است که میتوان گفت درك مفهوم «جام جم» مستلزم درك حقیقت بسیاری ازافکارواشعارخواجه حافظ شیرازی ومولاناجلال الدین بلخی رومی وشیخ فریدالدین عطار و سنائی ، ودرك حقیقت بخشی بزرگ ازافکار واشعاراین عارفان آتشین کلام مستلزم درك مفهوم «جام جم» است وبعبارت دیگر درافکار وعقاید عرفانی نیزچون عالم آفرینش وحدت کامل حکمفرماست ومحلی برای کثرت نیست یعنی اگر با دیدهٔ تحقیق وتعمق و بذوق سلیم و معیارعشق وحقیقت درافکارعرفانی دقیق شویم مجبوریم تصدیق بکنیم که درك حقیقت هریك ازمسائل عرفان جز با درك حقیقت کلیهٔ

مسائل عرفان امکان پذیر نیست، یا به بیان ساده‌تر عرفان متضمن حقیقتی واحد و شامل رمزی بسیط است و مسائل مختلفی که باسم «مسائل عرفانی» در کتب و مآخذ مربوط بتصوف مذکور و مضبوط است جلوه‌های مختلف این فلسفهٔ واحد می‌باشد. اهمیّتی که مفهوم «جام جم» از لحاظ درك رمز اصلی تصوف و ماهیّت فلسفی عرفان دارد ایجاب میکند که درشرح و تفسیر آن تفصیل نسبی رعایت بشود. از اینرو خواهیم کوشید دراین مبحث و مباحث «پیر» و «عشق»، بعنوان متمم باب اول، تا آنجا که مقدور است حقیقت عرفان و رمز و رازمستور عشق و اشراق را مورد بحث قرار بدهیم (البتّه مباحث باب اول بیشتر مبنی بر روش تحقیقی وانتقادی و باب دوم مبتنی بر مباحث ذوقی عرفانی است). دراین بخش «جام‌جم» را درچهارقسمت مورد بحث ودقت قرارمیدهیم:

فصل اول - بحث کلی در بارهٔ مفهوم «جام‌جم».

فصل دوم - «جام‌جم» در آثاردیگران.

فصل سوم - «جام‌جم» در دیوان حافظ.

فصل چهارم - آمیختگی «جام‌جم» با «آیینهٔ اسکندر» و «کیخسرو» و «سلیمان» و «آب خضر».

فصل اول

بحث کلی در بارهٔ مفهوم «جام‌جم»

حافظ شیرازی ومولانا جلال‌الدین بلخی وفریدالدین عطار وحکیم سنائی وسایر عرفای بزرگ برخلاف نظر حکما ومتکلمین که حقیقت را درعالم خارج می‌جویند و خالق عالم را درعرش وفوق افلاك ومنفصل ازعالم و آدم ومباین عالم وجود میدانند، معتقدند که هست و نیست درخود آدمی و وجود خود آدمی است واگر کسی درخود و در دل خود بسیر وسیاحت وتحقیق وتعمق بپردازد همه‌چیز وهمه حقایق را در وجود خود پیدا خواهد کرد حتی خالق را، و برای کشف حقایق ودرك راز آفرینش وادراك آفریننده نباید دور رفت ودرعالم خارج بوسیلهٔ استدلال ومنطق وعقل که متکی بمبانی

سست و ناقص دانش و تجارب محدود انسانی و مأخوذ از طبیعت است بکشف حقیقت پرداخت زیرا مفتاح کلیهٔ رموز واسرار و دقایق در باطن خود آدمی است تاجاییکه با تهذیب و تنویر دل و تعمق در باطن خدا را میتوان پیدا کرد زیرا خدا بر عکس نظر حکما جدا از عالم وجود و صانعی مجزا و مستقل از مصنوعات خود نیست زیرا این تجزیه و تفکیك خود ایراد نقص بصانع محسوب میشود بدین ترتیب باید اذعان کرد که خالق نظر بکمال مطلق با همه‌چیز و در همه‌چیز و بالاخره عین همه‌چیز است، اینجاست که عارفان آیهٔ کریمهٔ **و نحن اقرب الیه من حبل الورید** را ناظر بمدعای خویش میدانند و میگویند برای مرد حقیقت بین خدا در همه‌چیز و همه‌جا متجلی است و کور دلانند که خدا را در دشت و بیابان و کعبه و بتخانه میجویند. سعدی در «گلستان» فرماید:

«... ولیکن در معنی باز بود و سلسلهٔ سخن دراز در معنی این آیت که **و نحن اقرب الیه من حبل الورید** سخن بجایی رسانیده بودم که

دوست نزدیکتر از من بمن است — وینت مشکل که من از وی دورم

چکنم با که توان گفت که دوست — در کنار من و من مهجورم»

ایضاً از سعدی در همین مضمون:

یار در خانه و ما گرد جهان گردیدیم
آب در کوزه و ما تشنه لبان گردیدیم
خود سراپردهٔ قدرش ز مکان بیرون بود
آنکه ما در طلبش کون و مکان گردیدیم

مولانا جلال‌الدین عروس معنی را بیحجابتر در جلوه میآورد و میفرماید:

ای قوم بحج رفته کجائید کجائید — معشوقه همین جاست بیائید بیائید

معشوق تو همسایهٔ دیوار بدیوار — در بادیه سر گشته شما بهر چرائید

گر صورت بیصورت معشوق ببینید — هم قبله و هم خانه و هم کعبه شمائید

شیخ بهائی نیز در ترکیب بند شیوا و مشهور خود مفهوم **ما رأیت شیئاً الّا و رأیت الله فیه**

را به‌زیباترین‌وجهی بیان‌میکند:

هردر که زدم صاحب آن خانه توئی تو هرجا که شدم پرتو کاشانه توئی تو
در میکده و دیر که جانانه توئی تو مقصود من از کعبه و بتخانه توئی تو
مقصود توئی کعبه و بتخانه بهانه[1]

حافظ شیرازمیفرماید:

سالها دل طلب جام‌جم از ما میکرد وانچه خود داشت ز بیگانه‌تمنامیکرد
بیدلی در همه احوال خدا با او بود او نمیدیدش و از دور خدایا میکرد

بدین‌ترتیب میتوان خلاصهٔ مفهوم «جام‌جم» را درادبیات‌عرفانی‌ایران چنین بیان کرد: «**جام‌جم، دل پاك و روشن‌ومهذّب‌عارف‌است که‌جلوه‌گاه‌جمال‌حقیقت‌ومتجلّی معشوق ازلی‌و آیینهٔ‌تمام‌نمای کلیهٔ‌رازهای‌ناگشودنی‌ومبهم آفرینش‌بشمارمیرود** و در تفسیر آن بر این سه‌بیت«سنائی»چیزی نمیتوان‌افزود:

قصهٔ «جام جم» بسی شنوی اندر آن بیش و کم بسی شنوی
بیقین‌دان که «جام‌جم» دل‌توست مستقر سرور و غم دل توست
چون تمنـا کنی جهان دیدن جمله اشیا در آن توان دیدن

حمدالله‌مستوفی‌در«تاریخ گزیده» دربیان‌حقیقت «جام کیخسرو» چنین‌میآورد: «...اهل‌معنی گویند جام گیتی‌نمای درون صافی‌او بود و درون مصفی‌را حجـاب‌نبود بدین‌سبب بعضی‌اورا پیغمبردانند»، یعنی«جام‌جم» یا«جام کیخسرو» در نظرصاحب‌تاریخ گزیده‌نیزعبارت‌از«دل‌پاك ودرون‌صافی‌وضمیرروشن‌عارف» است.

ازسنجش روشهای مختلف تصوّف وعرفان میتوان باختلاف شاخه‌های عرفان اسلامی پی‌برد وطرزتوجیه مکاتب دوگانهٔ عرفان را ازمسألهٔ «جام‌جم وطریق‌بدست آوردن آن» دریافت.

۱ـ درانتساب این‌ترکیب بند به«شیخ‌بهائی» تردید است؛رك مقالهٔ «تسامحات‌ادبی» از آقای کیوان سمیعی‌درشمارهٔ دوم‌سال‌دوم مجلهٔ‌یادگار.

در اینجا فرصت نیست که اصول تعالیم تصوف را، ولو باختصار، ذکر کنیم و از بزرگان وعلمداران آن سخنی بمیان آوریم[1]، فقط اجمالاً اشاره میکنیم که اساس تصوف بر «**اخلاص درعبودیّت و ترك تکلفات**»، استوار است و روش آن «**عشق و مهرورزی بخالق و خدمت بمخلوق و ریاضت**» و منظور غائی و هدف و آرمان آن «**درك وحدت کلی و اتصال**» میباشد و نتیجهٔ آن نیز حصول «**اشراق**» است.

«**اخلاص درعبودیّت**» عکس العمل ظاهر بینیهای اهل قشر است که طمع و ترس سائق آنها بسوی ایمان وعبادت میباشد درحالیکه اهل تصوف عشق را مبنای عبادت وعبودیت قرار دادند وخدای بزرگ را بخاطر مهر وعشقی که باو داشتند پرستیدند نه از بیم آتش دوزخ یا بطمع حور وجنّت...[2]. هدف درعرفان (از یك جنبه) حصول قدرت «**درك بیواسطهٔ اسرار یا اشراق**» است یعنی اهل عرفان وطریقت درطلب «جام جم اسرار نمای جهان بین» هستند که بدان وسیله بتوانند بدون استمساك بمستمسك ناقص عقل واستدلال یا پیروی کور کورانه از اهل ظاهر دیدهٔ تن فرو بندند وچشم دل بگشایند وحقایق واسرار اولین و آخرین معاینه بینند؛ برای وصول باین مرحله یعنی بدست آوردن این جام اشراقی جهان نماست که گروهی، یعنی اهل تصوف «کلاسیك» یا تصوف عابدانه، ریاضت و کشتن نفس واعتزال وانقطاع را برای تصفیهٔ روح وتهذیب دل تجویز کرده اند و گروهی دیگر یعنی اهل عرفان عاشقانه یا تصوف مثبت ایرانی راه عشق وشور ومستی و بیخودی ومهرورزی وخوشبینی را پیش گرفته اند[2].

به بیان دیگر **هدف** عرفان مشاهدهٔ حقیقت ودرك اسرار وعروج معنوی و وصول بمرحلهٔ کمال مطلق است که «**مشاهدهٔ حقیقت ودرك اسرار**» هدف نظری و علمی و «**عروج**

۱ـ رك: بخش اول از باب اول همین کتاب (کلیاتی در بارهٔ تصوف).

۲ـ برای تفصیل این بحث رجوع کنید به بخش دوم از باب اول (تصوف عابدانه وعرفان عاشقانه)، ومقدمهٔ مبحث «عشق در دیوان حافظ» درهمین کتاب ومتن سخنرانی نگارنده در دانشکدهٔ ادبیات تبریز تحت عنوان «مبادی تصوف» که بضمیمهٔ سه سخنرانی دیگر از طرف دانشگاه بطبع رسیده است، سال ۱۳۳۳.

معنوی و وصول بمرحلهٔ کمال مطلق و پیوستن بدریای ابدیت ، هدف اخلاقی و عملی محسوب میشود. از روزی که ذهن کنجکاو و جان مشتاق بشر در پی وصول بجانان و کشف اسرار آفرینش بتکاپو افتاد برای وصول باین هدف عالی راههای مختلفی در پیش گرفت که اختلاف این راهها موجب پیدایش روشهای سه گانهٔ «دین» و «فلسفه» و «عرفان واشراق» گردید[1]، یعنی نومیدی بشر از درك اسرار و وصول بمرحلهٔ کمال با رهروی در طریق تفشر و تعقل موجب توجه او بمسلك شهودی و معنوی عرفان و عشق شد. خلاصهٔ عقیدهٔ اهل عرفان در این باره این بود که با «**عقل و استدلال**» پی بگوهر مقصود نتوان برد و باید به «**اشراق و الهام**» توسل جست:

عشق میورزم و امید که این فن شریف چون **هنرهای دگر** موجب حرمان نشود[2]

اهل عرفان معتقد بودند که بر مبنای عقل و منطق که دستمایهٔ اهل فلسفه و استدلال است گرهی ازین راز مشکل گشوده نخواهد شد بلکه باید به اشراق و الهام روی آورد و آیینهٔ دل را از زنگار مادّیات آنچنان زدود که با استعداد مکنونی که دارد بتواند بیواسطه ما را با عالم راز آشنا سازد و همین آیینهٔ دل و روح پاك زدوده از زنگار طبیعت است که «**جام جم**» لقب یافت. پس «جام جم» مظهر روش خاص عرفان و اشراق بشمار میرود و مورد اعتقاد کلیهٔ مکاتب عرفانی محسوب میشود (مفهوم «جام جم» منظور است)، و در این اعتقاد بین حافظ و شیخ محمود شبستری و ابوسعید و ابوالقاسم قشیری اختلافی نیست؛ همه خواهان بدست آوردن «آیینهٔ اشراق» و «دل آیینه سان بی زنگار» اند ، همه تشنهٔ «جام جم لبریز از می اشراق و معرفت» هستند ولی راه وصول باین هدف یکی نیست، یکی راه شوق را انتخاب میکند و دیگری راه ریاضت را ، یکی پا کوبان و سر اندازان روی بمیخانهٔ عشق و معرفت میآورد و دیگری سر بر زانوی اندوه در کنج محنت و غم راز حقیقت را میجوید، یکی رخسار زیبای معشوق را در گلبرگهای بهاری می بیند و دیگری در اعماق

۱ـ برای تفصیل این بحث رجوع کنید بمبحث «عشق در دیوان حافظ» در همین کتاب.

۲ـ از غزل ۲۲۷ دیوان حافظ (چاپ قزوینی).

دریای مالامال از موج اشك در پی گوهر حقیقت میگردد وهمین اختلاف سلیقه در انتخاب راه وصول به «جام جم» است که دو مکتب «عابدانه» و «عاشقانه» را در «عرفان» ازهم متمایز میسازد.[1]

همین اختلاف یعنی اختلافی که بین اهل «تصوف عابدانه» و «عرفان عاشقانه»[2] بنظر میرسد درمورد طرز تلقی و توجیه گویندگان عارف پارسی گوی از «جام جم» بخوبی مشهود است. **حافظ** ودیگران چون **شیخ محمود شبستری** همه دریك موضوع اشتراك دارند که : گوهر معرفت در دل وجان بشر نهفته است و برای بدست آوردن آن روی بدشت و کوه و کعبه و بتخانه آوردن لزومی ندارد:

سالها دل طلب جام جم ازما میکرد — آنچه خودداشت زبیگانه تمنا میکرد

همچنین اعتقاد همه بر اینست که «جام جم» یعنی وسیلهٔ کشف رازها ودرك حقایق «دل پاك ومصفّای عارف» است ، یعنی تا آنجا که «گوهر حقیقت ومعرفت در نهاد خود آدمی است و آیینهٔ تمام نمای این حقیقت ومعرفت دل آدمی میباشد» اختلافی بین اهل عرفان نیست ولی در طریق بدست آوردن این جام جهان نما (یعنی دل زدوده ومصفای حقیقت نما که متجلّای حقایق اولین و آخرین میباشد) اختلاف نظر پیدا میشود . همه در آرزوی بدست آوردن آن جام گیتی نماهستند منتهی شیخ محمود واقرانش تکالیف وریاضات وعبادات

۱ـ رك ص۱۶۳ حاشیهٔ۲.

۲ـ اگرچه معمولاً «عرفان» و «تصوف» را مترادف همدیگر استعمال میکنند ولی با تعمق بیشتر میتوان بین این دو واژه فرقی تشخیص داد. «تصوف» و «صوفی» غالباً حاکی ازمکتب خاص و پیروفرقهٔ معین واهل خانقاه است درحالیکه «عرفان» و «عارف» اعم از «تصوف» و «صوفی» ودارای مصداقی عامتر ومفهومی وسیعتر است و «عارف» درعرف ادبیات فارسی وازنظر شاعران عارف ما معنی و مفهومی لطیفتر ومطلوبتر از «صوفی» دارد وظاهراً بیشتر درمورد پیران روشندل وکامل واهل معرفت و رهروان طریق عشق وحقیقت استعمال میشود . چنانکه شیخ سعدی دراین بیت بصراحت «عارف» را ممتاز از «صوفی» ، و «صوفی» را درردیف «عالم» و «عابد» آورده است:

عالم و عابد و صوفی همه طفلان رهند — مرد اگر هست بجز عارف ربّانی نیست

را وسیلهٔ تزکیه و تصفیهٔ دل و بدست آوردن «جام جهان نما» میدانند و حافظ شیراز مستی و بیخودی و عشق و شوریدگی و رندی را پل رسیدن باین مقصد عالی قرار میدهد. شیخ محمود شبستری در «کنز الحقایق» عقیدهٔ خود را دربارهٔ «جام جم» چنین شرح میدهد:

بسی گفتند هر نوعی ازینها نبود آن جام جم جز نفس دانا[1]

همچنانکه گفته شد خواجهٔ بزرگوار (وقبل از او شیخ فریدالدین عطار) بدست آوردن این دل پاك و روشن و زدوده از غبار طبیعت را فقط درسایهٔ عشق وشور و مستی ممکن میدانند:

بسرّ جام جم آنگه نظر توانی کرد که خاك میکده کحل بصر توانی کرد
تو کز سرای طبیعت نمیروی بیرون کجا بکوی طریقت گذر توانی کرد؟![2]

شیخ عطار گوید:

جانا می عشق تو دلی خورد کو محو وجود جام جم شد[3]

ایضاً: چون درآمد عشق و جانرا مست کرد ما بمستی جام جم برداشتیم[4]

درخاتمه نکته‌ای چند از «شرح سودی» در تفسیر دو بیت از اشعار خواجه میآوریم و مقصودمان علاوه بر استفاده ازفوائد راجع باین دو بیت آشنا ساختن خوانندهٔ فاضل با شرح سودی و سبك شارح فاضل در تفسیر عرفانی اشعار خواجه است. اگرچه شرح مذکور از اشتباهات و لغوی و دستوری خالی نیست و درموارد متعدد بدرك مفهوم واقعی شعر و منظور حقیقی شاعر بزرگوار توفیق نیافته و بخصوص درعرصهٔ تفسیر عرفانی اشعار از رموز ودقائق عرفان عاشقانه که کلید در گنجینهٔ اندیشه‌های ظریف و شاعرانه ودرعین حال بلند ومعرفت خیز خواجه می‌باشد بیخبر مانده است، بااینهمه بنظر نگارنده بهترین و کاملترین

۱ــ رك: فصل سوم از همین بخش (جام جم در دیوان حافظ).
۲ــ رك: مبحث «جام جم» در فصل سوم از همین بخش.
۳ــ دیوان عطار (با تصحیح ومقابله ومقدمهٔ سعید نفیسی، چاپ سوم، ۱۳۳۹)، ص ۲۳٤.
٤ــ دیوان (با تصحیح سعید نفیسی، چاپ سوم)، ص ٤۱۵.

شرح دیوان حافظ بشمار میرود و مطالعهٔ آن می تواند چراغ راه اهل تحقیق و حافظ شناسان درحلّ ابیات مشکل دیوان خواجه قرار گیرد:

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا میکرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرونست
طلب از گم شدگان لب دریا میکرد[1]

در «شرح سودی» این دو بیت چنین تفسیر شده است:

بیت اول: «دل لفظ مشترک است بین معنای دل و روح و جسم صنوبری شکل یا قلب واینجا معنای اول منظور است، جامی گوید:

نیست این پیکر مخروطی دل — بلکه هست این قفس و طوطی دل
گر تو طوطی ز قفس نشناسی — بخـــــدا ناس نهٔ نسناسی

محصول بیت: ... مظهر ذات و صفات عالم و آدم باشد — جام جم را که شنیدی دل آدم باشد

یعنی همه مثل انبیا و اولیاء مالک جوهر معرفتند منتها از مالکیت خود آگاه نیستند.»[2]

در توجیه تفسیر سودی از شعر حافظ آنجا که میگوید «همه مثل انبیا و اولیـاء مالک جوهر معرفتند منتها از مالکیت خود آگاه نیستند» ذهن متوجه عقیدهٔ سقراط میشود درخصوص مکنون بودن گوهر علم در ذهن انسان و زایانیدن «دل و جان حامله (بقول مولانا)» با ورزش دادن و مامایی[3].

بیت دوم: «گم شدگان لب دریا یعنی غرق شدگان در دریای شهود که از آنان خبری نیاید زیرا: آنرا که خبر شد خبری باز نیامد. کسانیکه مراد از گم شدگان لب

۱ـ رک: مبحث «جام جم» از فصل سوم همین بخش.

۲ـ ترجمه از شرح سودی ج ۱ ص ۳۱۳.

۳ـ رک: بخش «عشق در دیوان حافظ» درهمین کتاب (مبحث انعکاس افکار سقراط و افلاطون در آثار مولانا).

دریا را مرشدان ناقص و خامان طریقت میدانند بمفهوم حقیقی بیت پی نبرده اند، و این اشتباه بر اثر غفلت از عبارت «ازما» در بیت اول پیدا شده است و بخویشتن «بیگانه» لقب دادن از باب تنزل و تواضع است».

مضمون بیت دوم را مقایسه کنید با این بیت سعدی :

سعدی بلب دریا دردانه کجایابی؟ — در کام نهنگان رو گر میطلبی کامی

فصل دوم

«جام جم» در آثار دیگران

گویند «جمشید» را «جام»ی بود که چون در آن نگریستی احوال جهان و اسرار نهان بدیدی و از ورای حجاب زمان و بعد مکان آنچه خواستی مشاهده کردی. این جام را به «کیخسرو» نیز نسبت دهند چنانکه درشعر حافظ به «جام کیخسرو» برمیخوریم و «جام اسکندر» نیز در دیوان حافظ (نسخ قدیمه) بچشم میخورد. ظاهراً نسبت این «جام آینه کردار» به «جمشید» ازاینجا نشأت کرده است که طبق روایات کهن «جمشید» بفرّ ایزدی دیوان را در آباد کردن جهان بکار وا داشت و معادن ازدل کوهها استخراج کرد و گوهرها ازدریا بدر آورد و رازهای نهان طبیعت آشکار کرد. **فردوسی** فرماید:

گرانمایه جمشید فرزند اوی — کمر بسته ودل پر ازپند اوی...
زمانه بر آسوده از داوری — بفرمان او دیو ومرغ وپری...
بفرمود دیوان ناپاک را — بآب اندر آمیختن خاك را
هر آنچ از گل آمد چو بشناختند — سبك خشت را کالبد ساختند
بسنگ و بگچ دیو دیوار کرد — نخست از برش هندسی کار کرد
چو گرمابه و کاخهای بلند — چو ایوان که باشد پناه از گزند...
همان رازها کرد نیز آشکار — جهان را نیامد چنو خواستار

مؤلف « **فرهنگ نظام** » دربارهٔ «جام جم» چنین گوید : «جام جم و جام جمشید و جام جهان آرا و جام جهان نما و جـام گیتی نما ، همه نام جامی است که جمشید پادشاه افسانه‌ای خیلی قدیم ایران داشته و از آن احوال عالم را استخراج میکرده معلوم نیست که جام مذکور همان جام شراب جمشید بوده که از آن کار استخراج هم گرفته میشده یا جمشید دو جام داشته . هرملت قدیم عالم معتقد بوده که حوائج تمدن عالم را خودش انکشاف واختراع کرده ، ایرانیان قدیم معتقدبودند که آتش را ایشان کشف کردند ولباس پوشیدن و پختن غذا و زندگی در خانه وشهر وغیر آنها همه را ایشان پیدا کردند ازجمله معتقدبودند که شراب را جمشید برسبیل اتفاق پیدا کرده[1]... به این طور شراب کشف شد وجمشید همیشه شراب میساخت ومیخورد ومیخورانید وجامی ساخت که در آن هفت خط بوده وباعضای مجلس خود هریك بقدر استعدادش تا خطی شراب میداد وجام جمشید همین جام است».

دربارهٔ « جام کیخسرو» گوید : « جام کیخسرو جامی بوده که کیخسرو پادشاه قدیم افسانه‌ای ایران داشته از آن احوال عالم را استخراج میکرده».

در« **شمس اللغات** » چنین آمده: «جام جم: پیالهٔ جمشید که ساختهٔ حکما بود راز هفت فلك درومعاینه مشاهده کردی آنرا جام جهان نمای نیز گویند».

در« **غیاث اللغات** » چنین مضبوط است : « جام جم وجام کیخسرو : مناسبت جام بجمشید آنست که جمشید جام را احداث نموده و کیخسرو جامی ساخته بود مشتمل بر خطوط هندسی چنانچه ازخطوط ورقوم ودوائر اصطرلاب ارتفاع کواکب وغیره معلوم نمایند همچنین او از آن جام حوادث روزگار معلوم میکرد چنانچه در کتب تواریخ مسطور است...» . ایضاً درتحت عنوان «جام جهان بین» و«جام جهان نما» در«غیاث اللغات» چنین آمده: «عبارت است ازجام کیخسرو که احوال خیر وشرّ عالم از آن معلوم میشد».

۱ـ اینجا داستان پیداشدن شراب ذکر شده که با داستان مذکور در« نوروزنامه» درهمین باره فرق دارد. رك« نوروزنامه» تصحیح استاد مجتبی مینوی ص ۷۰ـ۵۶.

در «چراغ هدایت» مذکوراست: «جام جهان نما و گیتی نمای وجهان آرا: اول معروف و دوم شهرت دارد وحید گوید:

که خواب نرگس مخمورجانان عالمی دارد

سفال ما بگوجام‌جهان آرا نخواهدشد».

آقای دکتر معین درحاشیهٔ «برهان‌قاطع» چاپ زوّار درخصوص «جام‌جم» مینویسند: «فردوسی در داستان بیژن بامنیژه پس‌ازتشریح‌زندانی‌شدن بیژن بامر افراسیاب درچاه وجستجوی گیو پدر وی ومأیوس‌شدن او درعنوان «دیدن کیخسرو بیژن را درجام گیتی‌نمای» گوید... این‌جام‌تا قرن‌ششم‌بنام‌جام کیخسرو بکیخسرو انتساب داشت:

همیشه رای تو روشن همیشه عزم تو محکم

یکی‌چون‌جام کیخسرو یکی‌چون‌سداسکندر

«معزی‌نیشابوری»

ظاهراً درقرن‌مزبور بمناسبت‌شهرت‌جمشید ویکی‌دانستن‌او باسلیمان‌جام‌مزبور را بجمشید انتساب دادند و«جام‌جم» و«جام‌جمشید» گفتند:

آن حیوان چون بتاریکی درست جام‌جم دردست جان‌خواهم‌نهاد «عطار»

جام‌مزبوررا «جام گیتی‌نما» و«آیینهٔ گیتی‌نما» نیز نامیده‌اند...».

همچنانکه صاحب «تاریخ گزیده» اشاره میکند «جام‌جم» یا«جام کیخسرو» جز «دل‌روشن» و«درون‌صافی» و«فرّایزدی» و«تأیید الٓهی» حقیقت‌دیگری نمیتواند داشته باشد وهمین‌حقیقت است که‌اساس وپایهٔ اشراق وعرفان قرار گرفته وعارفان شاعر و شاعران عارف ایرانی‌اولین و آخرین‌قدم درطریق‌عرفان حقیقی‌را بدست‌آوردن این «جام‌جهان‌نما» میدانند.

نکتهٔ دیگری که‌باید اضافه کرد اینست که اهمیّت اصطلاح ومفهوم «جام‌جم» یا«جام کیخسرو» درعرفان ایرانی و کثرت وتنوّع‌مضامین‌مربوط بآن درآثارشعرا و عرفای‌بزرگ‌ایرانی‌بین‌صدها اصطلاح دیگر نظیر«مغ وپیرمغان ودیرمغان و آتشکده

واهریمن ویزدان و نور وظلمت وغیره» از جملهٔ قرائن نفوذ «تعابیر مربوط با یران باستان» یا «مزدیسنا» در ادبیات عرفانی ایران بشمار میرود و رنگ اختصاصی و درخشان عرفان ایرانی را درخانوادهٔ تصوف اسلامی آشکارتر و روشنتر ومتمایزتر مینماید.

«جام جم» در تاریخ گزیده

حمدالله مستوفی در «تاریخ گزیده» (صفحهٔ ۹٤، چاپ لندن عکس نسخهٔ قدیمی استنساخ شده درسنهٔ ۸۵۷) مفهوم «جام گیتی نمای کیخسرو» را ضمن داستان بیژن و منیژه پس از محبوس شدن بیژن بدست افراسیاب چنین بیان میکند: «... کیخسرو در جام گیتی نمای احوال اومشاهده کرد، **اهل معنی گویند جام گیتی نمای درون صافی او بود ودرون مصفی را حجاب نبود**: بدین سبب بعضی اورا پیغمبر دانند».

«جام جم» در نظر سنائی

بضرس قاطع میتوان گفت تفسیر «جام جم» روشنتر ومختصرتر از آنچه حکیم «سنائی» در «طریق التحقیق» آورده امکان پذیر نیست:

قصهٔ جام جم بسی شنوی / واندر آن بیش و کم بسی شنوی
بیقین دان که جام جم دل توست / مستقر سرور و غم دل توست
چون تمنا کنی جهان دیدن / جمله اشیا در آن توان دیدن

سنائی در «حدیقة الحقیقة» بکرات «خاتم» را که اصلاً مربوط به «سلیمان» است به «جمشید» نسبت داده ولی آنچه بنظر نگارنده رسیده فقط دریك مورد از «جام جم» نام برده است آنهم در وصف کسی:

رای او قطب دولت مردان / ملك ودین گرد رای او گردان
همچو عقل از ورای چرخ کبود / دیده نابوده هرچه خواهد بود
پیش رایش نماند پوشیده / برفلك هیچ روی پوشیده
فهمش از جام جم نیاید کم / که همه بودنی بدید چو جم

«حدیقة، تصحیح مدرس رضوی، ص ۶۰۸»

شیخ فریدالدین عطار در «الـٰهی نامه» از «جام‌جم» سخن میگوید و آنرا « روح » میداند ومیگوید: «جام‌جم روح است» ، ودرحقیقت همان نظر «حکیم‌سنائی» را دارد و بقول «حمدالله مستوفی» روح‌پاك ودرون مصفّی‌را جام گیتی‌نما می‌شمارد.

عطار دراشعارخود غالباً «جام‌جم» را با «خضر» و «آب‌خضر» می‌آمیزد (دیوان قصاید وغزلیات باتصحیح ومقدمهٔ سعیدنفیسی، تهران - ۱۳۱۹):

گرچه آب خضر جام جم بشد　　تشنهٔ جام جهان افزای تست
(دیوان‌عطارص۸۲)

درقدح ریز آب خضر ازجام‌جم　　بازنتوان گشت ازاین ره بی‌فتوح
(دیوان‌ص۱۰۹)

آب‌حیوان چون‌بتاریکی‌درست　　جام‌جم در دست‌جان‌خواهم‌نهاد
(دیوان‌ص۱۸۸)

گوئیا وقت سحر ازدست خضر　　جام‌جم پر آب حیوان خورده‌ام
(دیوان‌ص۲۶۳)

آب نجوئیــم ز خضر ای پسر　　جام نخواهیم ز جم ای غلام
(دیوان‌ص۲۸۲)

جام‌جم‌پر آب‌خضر ازدست‌عیسی‌چون‌خورند
هم‌چنــان خورشربتی‌ازجــام‌جان‌افزای او
(دیوان‌ص۳۲۹)

ولی «جام‌جم» بدون‌اختلاط با «خضروآب‌خضر» نیزدر دیوان‌عطارفراوان‌است:

وامانده بذره‌ای تو کم باز　　هرگز نه‌ترا جم‌ونه‌جامست
(دیوان ص۷۶)

ارّه‌ای برفرق خواهد بود جم پایان کار
گرفروخواهدفتاد ازدست‌جام‌جم‌رواست
(دیوان‌عطارص۹۲)

سخن می‌رفت دوش از لوح محفوظ — نگه کردم چو جام جم نباشد
هر آن کس کو ازین یک جرعه نوشید — مر او را کعبه و زمزم نباشد
(دیوان ص ۱۶۷)

جـــانا می عشق تو دلی خورد — کو محو وجود جام جـــم شد
(دیوان ص ۱۷۵)

چون در آمد عشق و جان را مست کرد — ما بمستی جـــام جم برداشتیم
(دیوان ص ۲٤۸)

دوش عشقت در آمد از در دل — من ز غیرت ز پـای ننشستم
گفت بنشین و جام جم در ده — تا ز جام جمت کنی مستم
گفتمش جام جم بدستم بود — طفل بودم ز جهل بشکستم
گفت اگر جام جم شکست ترا — دیگری به از آنت بفرستم
(دیوان ص ۲۵۱)

پیش لعلت سنگ بر خواهم گرفت — تا برین پیروزه گون طارم زنم
نفی تهمت را چو جام لعل تو — پیشم آید لاف جـــام جم زنم
(دیوان ص ۳۰۲)

صبح آمده با جام جم، چون شیر بر زرّین علم
در حلق مشک صبح دم ، صد بیضه عنبر ریخته
(دیوان ص ۳٤٦)

عطار مفهوم «جام جم» را بصورت «جام جهان نما» نیز استعمال کرده است:

از دست ساقی وسقاهم شراب خواست — حالی شراب یافت ز جام جهان نما[1]
(دیوان ص ۳)

خورشید جانفزای بود نور خاطرم — جان جهان نمای خورد رشک ساغرم
(دیوان ص ۳۳)

کوثر که آب حیوان یک شبنم مست از وی — در بسته تا بجان دل در لعل دلگشایت

---

۱ ـ اشاره است بآیهٔ ۲۱ از سورة الانسان «وسقاهم ربهم شراباً طهوراً».

سری که هردوعالم یك ذره می نیابند   جاوید کف گرفته جام جهان نمایت
(ص ٦٥)

ایضاً درهمین مضمون:

جمشید کـــــجا جهان نمائی   بی عکس رخت بجام ظن برد

دریك مورد نیز «عطار» در دیوان خود «جام کیان» آورده است که گرچه مفهوم عرفانی «جام جم» بوضوح در آن دیده نمیشود ولی درخور توجّه و از نظر نسبت «جام» به «کیان» قابل اعتنا ودقت است:

سیمین بران بسته میان، می کرده درجام کیان
پشته گشاده ساقیان درپسته شـــــکر ریخته

داستان رفتن مرغان درپی سیمرغ و بالاخره سیمرغ را درخود یافتن نیز که در «منطق الطیر» آمده است مفهومی جز این ندارد که:

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد   وانچه خود داشت ز بیگانه تمنامیکرد
بیدلی در همه احوال خدا با او بود   او نمیدیدش و از دور خدایا میکرد

در «منطق الطیر عطار» چنین آمده است:

آفتاب قربت از ایشان بتافت   جمله را از پرتو آن جان بتافت
هم زعکس روی سیمرغ جهان   چهرهٔ سی مرغ دیدند آنزمان
چون نگه کردند آن سی مرغ زود   بیشك این سی مرغ آن سیمرغ بود
در تحیر جمله سرگردان شدند   این ندانستند تا خود آن شدند
خویشرا دیدند سیمرغ تمام   بود خود سیمرغ سی مرغ تمام
چون سوی سیمرغ کردندی نگاه   بودخود سی مرغ در آن جایگاه
ور بسوی خویش کردندی نظر   بود این سی مرغ ایشان آندگر
ور نظر در هر دو کردندی بهم   هردو یکسیمرغ بودی بیش و کم
بود این یك آن و آن یك بود این   درهمه عالم کسی نشنود این
«ص ٢١٨-٢١٧ منطق الطیر چاپ علمی»

در «مثنوی معنوی» بصراحت ذکری از «جام‌جم» نرفته‌است یا اشاره‌ای که بتوان آنرا متوجه «جام‌جم» دانست در «مثنوی مولانا جلال‌الدین» بنظر نمیرسد ولی مفهوم حقیقی «جام‌جم» بصورتی که درقسمت اول این‌مقالت مذکورافتاد یعنی تزکیهٔ نفس و وتصفیهٔ باطن تاحدی که دل وجان عارف جلوه گاه حقایق اولین و آخرین باشد در «مثنوی مولوی» بکرات ذکرشده‌است[1].

مولانا در آغاز دفتر دوم مثنوی دربارهٔ نقص حواس ظاهر داد سخن میدهد و «دیدهٔ جهان بین» را درمنظر جمـال «جانان» کورمیشمارد ومیفرماید «دیدن روی‌ترا دیدهٔ جان‌بین باید ـ وین کجا مرتبهٔ چشم جهان بین‌من‌است»:

چشم حس را هست مذهب اعتزال دیدهٔ عقلست سنی در وصـال
سخرهٔ حس اند اهل اعتزال خویش را سنی نمایند از ضلال
هر که درحس ماند او معتزلیست گرچه گوید سنی‌ام ازجاهلیست
هر که بیرون‌شد زحس‌او سنی‌است اهل بینش‌چشم حس خویش بست
گر بدیدی حس حیوان شـاه را پس بدیدی گاو و خر الله را

آنگاه مولانا بعدازخرق‌حواس وقلع‌ریشهٔ‌اعتقاد واتکاء بحواس‌ظاهر از وجود «حسی‌خفی» درنهاد بشر که موجب برتری او برسایرمخلوقات وموجد اشرفیّت اوست سخن بمیان میآورد ومیفرماید:

گر نبودی حس دیگر مر ترا جز حس حیوان ز بیرون هوا
پس بنی‌آدم مکرم[2] کی بدی کس بحس‌مشترك محرم شدی

۱ـ در۶دفتر مثنوی‌مولوی(طبع لندن بهمت «نیکلسون») بامراجعه بفهرست رجال‌اثری‌از «جم» و«جمشید» بدست‌نیامد ولی‌درمثنوی چاپ «کلالهٔ‌خاور» درصفحهٔ۳۷۸ این‌بیت‌آمده‌است:

وقت طالب را پریشان کم کند آینهٔ دل را چو جام‌جم کند

۲ـ اشاره‌بآیهٔ کریمهٔ: وکرمنا بنی‌آدم...وفضلناهم‌علی کثیرممن‌خلقنا تفضیلا(س۱۷آیهٔ۷۲).

اینجاست که مولانا «جام‌جم» را بدون‌تصریح کشف میکند و آنرا یگانه وسیله واسباب اعتلای بشر میشمارد ودرك حقیقت کائنات و کشف راز آفرینش وادراك آفریننده را فقط بوسیلهٔ همین «جام‌جم» امکان‌پذیر میدانند ودرتأیید نظر سنائی که «بیقین‌دان که جام‌جم‌دل‌تست» میفرماید:

آینهٔ دل چون شود صافی وپاك　　نقشها بینی برون از آب و خاك
هم ببینی نقش وهم نقـاش را　　فرش دولت را و هم فراش را

آنگاه مولانا جلال‌الدین دراثبات «**چشم‌دل**» میفرماید:

چشم چون‌بستی‌ترا تاسه گرفت　　نورچشم‌از نور روزن کی‌شکفت
چشم‌چون‌بستی‌تر اجان‌کندنیست　　چشم‌را از نور روزن صبر نیست
تـاسهٔ تو جذب نور چشم بود　　تـــا بپیوندد بنور روز زود
چشم باز ار تاسه گیرد مر ترا　　دان که **چشم‌دل** ببستی بر گشا
آن‌تقاضای دو چشم دل شنـــاس　　کو همی جوید ضیاء بی‌قیاس
چون فراق آن دو نور بی‌ثبات　　تاسه آوردت گشادی چشمهات
پس فراق آن دو نور پایدار　　تاسه می‌آرد مر آن را پاس‌دار

در دنبالهٔ‌همین‌بحث‌شیرین،مولانا چکیدهٔ‌مفهوم«جام‌جم» را درقالب‌اصطلاحات «آینهٔ سیمای‌جان» و«آینهٔ کل»بیان میفرماید:

نقش جان خویش میجستم بسی　　هیچ می‌ننموده نقشم از کسی
گفتم آخر آینه از بهر چیست　　تابداندهر کسی که‌جنس کیست
آینهٔ‌آهن‌برای لونهـــــاست　　آینهٔ سیمای جان سنگین‌بهاست
آینهٔ جان نیست الا روی یار　　روی‌آن‌یاری که‌باشد زان دیار
گفتم ایدل آینهٔ کل را بجو　　رو بدریا کار برناید ز جو
زین طلب بنده بکوی تو رسید　　درد مریم را بخرما بن کشید
دیدهٔ تو چون دلم را دیده شد　　صد دل نادیده غرق دیده شد

آینـــــهٔ کلی بر آوردم زدود دیدم اندر آینه نقش تو بود
آیـــــنهٔ کلی ترا دیـدم ابد دیدم اندر چشم تو من نقش خود

الحق دربیان اتحاد عاشق ومعشوق وخـالق ومخلوق و وحدت مطلق یعنی در تفسیر این دو بیت حافظ:

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد وانچه خود داشت ز بیگانه تمنامیکرد
بیدلی در همه احوال خدا با او بود او نمیدیدش و از دور خدایا میکرد

شیواتر و گویاتر ازین چند بیت مولانا سخنی نتوان گفت:

گفتم آخر خویش را من یافتم در دو چشمش راه روشن یافتم
گفت وهمم کان خیال تست هان ذات خودرا ازخیال خود بدان
نقش من از چشم تو آواز داد که منم تو ، تو منی در اتحاد
اندرین چشم منیر بی زوال ازحقایق راه کی یابد خیال...
چشم من چون سرمه دیدازذوالجلال خانهٔ هستی است نی خانهٔ خیال

در آغاز «دفتر اول مثنوی» هم مولانا از «آینهٔ حقیقت نمای جدا از زنگ آلایش که یگانه وسیلهٔ ادراك آن نور پاك است» سخن میگوید وجویندگان حقیقت را بهزنگزدایی از رخسار آن آینه وتوجّه بنوای حقیقت با «گوش دل» توصیه میکند:

من چگونه هوش دارم پیش و پس چون نباشد نور یارم پیش و پس
نور اودریمن ویسروتحت وفوق برسر و بر گردنم چون تاج وطوق
عشق خواهد کاین سخن بیرون بود آینـــــهغمّـاز نبود چون بود
آینهات دانی چرا غمّاز نیست زآنکه زنگار از رخش ممتاز نیست
آینه کز زنگ آلایش جداست پر شعاع نور خورشید خداست
رو تو زنگار از رخ او پاك کن بعدازآن آن نور را ادراك کن
این حقیقت را شنو از گوش دل تا برون آئی بکلی زآب و گل

مولانا در «دفتر پنجم» درضمن «پاسخ‌دادن روباه مر آن خررا دیگر بار» کمال نفس و بروز حقیقت و تجلّی نور الٓهی‌را بر دل و جان عارف در زوال منی و خودبینی و زدودن کلیهٔ نقشهای هستی‌از آیینهٔ روح میداند ومیفرماید:

عاجزم من از منی خویشتن — چه نشینی پر منی تو پیش من
از من وما هر که این‌درمیزند — عاشق خویش‌است و برلا می‌تند
بی من ومائی همی جویم بجان — تاشوم‌من گوی‌آن خوش‌صولجان
هر که بی‌من‌شدهمه منها دراوست — یارجمله شدچوخود‌را نیست‌دوست
آینه بی‌نقش شد یابد بهـــا — زانکه شد حاکی زجملهٔ نقشها

در آخر «دفتر چهارم» مولانا آینه‌های کذاب ومحکهای مغشوش پسند وجامهای کدر را عاجز ازدرك حقایق بل‌موجب گمراهی‌میشناسد و سلوك درطریقی را پیشنهاد میکند که مقصد آن «عین آینه‌شدن» یعنی وصول به«جام‌جم» میباشد:

آن‌محك که‌او نهان‌دارد صفت — نی‌محك باشد نه‌نور معرفت
آینه کو عیب رو دارد نهان — از برای خاطر هرقلتبان
آینه نبود منـافق باشد او — اینچنین آینه‌راهر گزمجو
آینه‌جو راستگوئی بی‌نفاق — ختم کن والله اعلم بالوفاق
تا که‌عین‌آینه‌ات سازد خدا — که‌نمائی‌عرش‌راهمچون‌سها

درهمین‌مضمون در «دفتر دوم» فرماید:

آینهٔ دل صاف‌باید تا در او — واشناسی‌صورت زشت‌از نکو

در داستان «فقیر ونشان دادن هاتف او را بگنج نامه» در دفتر ششم مثنوی با موشکافی‌استادانه‌ای مفهوم «ازخود بطلب هر آنچه‌خواهی، که‌توئی» مورد بحث وشرح قرار گرفته‌است وخلاصهٔ آن از اینقرار است:

شبی‌درعالم‌خواب‌هاتفی‌فقیری‌را راهنمایی‌میکند تا گنجنامه‌ای‌بدست میآورد. چون فقیر گنج نامه را میخواند می‌بیند در گنج‌نامه نوشته‌است در بیرون شهر بفلان محل رو ودرفلان موضع بایست و:

پشت کن در قبه رو در قبله آر / وانگهان ازقوس تیری در گذار

چون‌فکندی‌تیر ازقوس ای‌سعاد / بر کن آن موضع که‌تیرت‌اوفتاد

تا گنج را بدست آوری. فقیرهرروزچندبار این‌عمل‌را انجام دادی وهر باربتوهم‌اشتباه درانتخاب موضع معین در گنج‌نامه جای‌خودرا تغییردادی ولی گنج را نیافتی.

این‌عمل‌چندان‌تکرارشد تابگوش‌پادشاه رسید، پادشاه بفرمود تا فقیررا حاضر کردند وفقیرحقیقت را مطلب بی کم و کاست بحضورسلطان عرضه داشت، اطلاع براین موضوع سلطان رابطمع آورد و بفرمود تا سخته کمانان ملك دریافتن گنج‌قدرت بازوی خود بیازمایند ولی‌ازتیراندازی سخته کمانان‌نیز نتیجه‌ای حاصل‌نشد وشاه‌بفقیر گفت درپی‌این‌قبیل گنج‌نامه‌های بی آثار ومجعول رفتن کارچون‌تو ابلهان و بیکاران‌است:

نادر افتد اهل این ماخولیــا / منتظر که روید از آهن گیا

سخت‌جانی باید این‌فن‌راچوتو / تو که‌جانی‌سخت داری‌این‌بجو

فقیراز رنج‌بیمرادی‌چندان‌بدرگاه دانای رازنالید که‌هاتف غیب‌بگوش‌جانش ندا در داد که: ای‌غافل! ما گفتیم‌تیری بکمان‌بنه و بفکن، ما کی گفتیم : تیری بکمان بنه و زه را اندر کش‌وقدرت‌بازو در کشیدن زه‌بکار انداز؟!

گفت گفتم بر کمان تیری بنه / کی‌بگفتم‌من که اندر کش‌توزه

می‌نگفتم‌کاین کمان را سخت کش / در کمان نه گفتمت نی‌پر کنش

از فضولی تو کـــمان افراشتی / صنعت قواسئی برداشـــــتی

ترك این سخته کمانی رو بگو / در کمان نه تیر و پرّیدن مجو

چون بیفتد تیر آنجا می‌طلب / زور بگذار و بزاری جو ذهب

فقیر به‌پیروی از الهامات آسمانی گنجی‌را که‌با آنهمه رنج وزحمت‌پیدا کردن نتوانست درزیرپای‌خود پیدا کرد.

مولاناجلال‌الدین‌باتمهید این‌داستان‌شیوا وتنبه‌انگیزاین‌مطلب‌را روشن‌میکند که حقیقت مطلق در دل ما وجان ما ودر وجود خود ماست وما بی‌جهت درپی‌حقیقت

متوجّه‌عالم‌خارج‌هستیم وحقیقت و رازمکنون آفرینش‌را در دشت و کوه‌و کعبه وصومعه ومیخانه میجوئیم.

حقیقت از«حبل‌الورید» یعنی‌ازخودمان‌نیز بخودمان‌نزدیکتراست:

آنچه‌حقست‌اقرب‌ازحبل‌الورید تو فکندی تیر فکرت را بعید
ای کمـان و تیرهـا برساخته صید نزدیك و تو دور انداخته
هر که دور اندازتر او دورتر وز چنین گنج است او مهجورتر

مولانا میفرماید آنـانکه درتحقیق‌حقیقت و رازها راه‌های دورتر ودرازتر و پرپیچ وخم‌ترا انتخاب میکنند صدها بار ازحقیقت وحریم وصل‌دوست دورتر واز گنج مخفی‌معشوق‌ازلی‌مهجورترند. پس‌راه کشف‌حقایق‌استغراق‌درخود وتهذیب‌جان وروح و زنگار زدایی‌از آیینهٔ دل‌است تا قابل‌تجلّی‌انوارحقایق‌مجرّد گردد.

اینجاست که‌باید گفت‌فلاسفه واهل‌عقول‌حکم‌عنکبوتی یا کرم‌ابریشمی‌را دارند که‌با بزاق‌اندیشه وافکارخود تارهایی می‌تنند وخود را در زندانی که خود ساخته‌اند محبوس میسازند:

فلسفی خود را ز اندیشه‌بکشت گوبدو کوراسوی گنج‌است پشت
گو بدوچندانکه افزون میدود ازمـــــراد دل جداتر میشود

مولانا بازدرضمن‌دفترششم‌باتمهید داستانی‌شیرین‌این‌حقیقت را بی‌پرده‌تربیان میکند،واین‌هنراختصاصی‌مولاناست که‌باتکمیل روش‌سقراطی آنچنان مقدماتی‌فراهم میکند که قبل‌ازاینکه مولانـا نتیجه را بگوید خواننده خود به‌نتیجه‌ای که منظور مولاناست مقر ومعترف میشود.

ملخص‌این واقعه چنین‌است که‌بمردی میراث فراوان رسید ، خواجه درخرج اسراف کرد ومیراث‌بخورد وفقیرشد وبنان شب محتاج ، تا درخواب هاتفی مژده داد که‌غنای‌تو بمصراست، بمصربرو ودرفلان کوی وفلان‌موضع گنجی‌سخت‌نادر وبس‌ثمین است، آن گنج را بدست‌آور وسعادتمند شو.

مرد میراث‌خوار از بغداد روی بسوی مصر نهاد چون بمصر رسید شبانگاه از شدت گرسنگی بقصد شبکوکی و گدایی در کوی و برزن بگردش آمد تا آنکه عسس او را بعنوان دزدی بگرفت، غریب هرچه سوگند خورد که دزد نیستم قبول نکردند تا مجبور شد حکایت خواب دیدن خود را در بغداد و موضوع گنج را برای عسس بیان کند. عسس چون سرگذشت غریب را میشنود او را بحماقت منسوب میکند و میگوید من بارها نظیر این خواب را در بارهٔ شهر شما بغداد دیده‌ام که آنجا گنجی بفلان موضع است و هرگز اعتنایی نکرده‌ام ولی تو آنچنان گول مردی هستی که بخوابی در پی محال، اینهمه رنج و مرارت برخود هموار ساخته بمصر آمده‌ای:

گفت نی دزدی تو و نی فاسقی — مرد نیکی لیك گول و احمقی
برخیال وخواب چندین ره کنی — نیست عقلت را تسوئی روشنی
برخیالی این چنین راه دراز — پیش گیری از سر جهل و زآز
بارها من خواب دیدم مستمر — که ببغداد است گنجی مستتر
درفلان کو درفلان موضع دفین — بود آن خود نام کوی آن حزین
هست در خانهٔ فلانی رو بجو — نام خانه گفت و نام کوی او
دیده‌ام این خواب را من بارها — که برو آنجا بیابی گنج را
هیچ من از جا نرفتم زین خیال — تو بیك خوابی بیائی بی‌ملال

غریب از نشانیهای عسس دریافت که آن خانه خانهٔ خود او و گنج در خانهٔ خود او در بغداد بوده است:

گفت باخود گنج در خانهٔ من است — پس مرا آنجا چه فقر وشیون است
برسر گنج از گدائی مرده‌ام — زانکه اندر غفلت و در پرده‌ام

غریب ببغداد بازگشت و گنجی را که در پی آن بیابانها و فرسنگهای دراز سپرده بود در خانهٔ خود یافت. این است سرّ «جام جم» و سرّ:

سالها دل طلب جام جم ازما میکرد — **وانچه خود داشت ز بیگانه تمنامیکرد**

وتفسیر:

بیدلی درهمه‌احوال خدا با او بود / او نمیدیدش و ازدور خدایا میکرد

مولانا جلال الدین در «دیوان شمس» میفرماید:

ای قوم بحج رفته کجائید کجائید / معشوقه همینجاست بیائید بیائید
معشوق تو همسایهٔ دیوار بدیوار / در بادیه سر گشته شما بهر چرائید
گر صورت بیصورت معشوق ببینید / هم قبله و هم خانه و هم کعبه شمائید

همچنین:

آنانکه طلبکار خدائید خدائید / بیرون زشما نیست شمائید شمائید

مولانا بصراحت میفرماید: خدا وحقیقت را درجان ودل باید یافت نه‌در سنگ و گل:

آنها که بسر در طلب کعبه دویدند / چون عاقبت‌الامر بمقصود رسیدند
از سنگ یکی خانهٔ اعلای معظم / اندر وسط وادی بیزرع بدیدند
رفتند در آن خانه که بینند خدا را / بسیار بجستند خدا را و ندیدند
چون معتکف خانه شدند ازسر تکلیف / ناگاه خطابی هم از آن خانه شنیدند:
کای خانه پرستان چه پرستید گل و سنگ / آن خانه پرستید که پاکان طلبیدند
آن خانه دل و خانه خدا واحد مطلق / خرم دل آنها که در آن خانه خزیدند

همین «دل جهان نما واسرار بین و مرکز شگفتیها»ست که مولانا سر تعظیم در برابر آن فرود میآورد ومیفرماید:

حلقهٔ دل زدم شبی در هوس سلام دل / بانگ رسید: کیست آن؟ گفتم: من غلام دل
شعلهٔ نور آن قمر میزد از شکاف در / بر دل و چشم رهگذر از بر سقف و بام دل...
عقل کل ار سری کند بادل چاکری کند / گردن عقل صد چو او بسته ببند و دام دل

«جام جم» در شاهنامهٔ فردوسی

درشاهنامهٔ سخنور بزرگ طوس «جام گیتی نمای» بکیخسرو نسبت داده‌شده ودر

شرح حال «جمشید» وسلطنت او وازاین جام ذکری نرفته است ولی همچنانکه مذکور افتاد آنجا که دربارهٔ جمشید میفرماید:

همان رازها کرد نیز آشکار | جهان را نیامد چنو خواستار

و ازسایر مطالب مربوط بدو که یادآور اساطیر مربوط به سلیمان وداود وابراهیم (درفصل راجع بآمیختگی روایات مربوط به جمشید وسلیمان وغیره بتفصیل دراین باره بحث خواهد شد) میباشد روح «جام جم» یعنی جامی که دنیا ومافیها در آن متجلی بود، مشهود است.

استاد طوس درضمن داستان «منیژه وبیژن» تحت عنوان «دیدن کیخسرو بیژن را درجام گیتی نمای» از «جام گیتی نمای» یاد میکند ومیفرماید:

چو نوروز فرّخ فراز آمدش | بدان جام فرّخ نیاز آمدش
بیامد پُر امّید دل پهلوان | زبهر پسر گوژ گشته نوان
چوخسرو رخ گیو پژمرده دید | دلش را بدرد اندر آزرده دید
بیامد بپوشید رومی قبای | بدان تاشود پیش یزدان بپای
خروشید پیش جهان آفرین | برخشنده برچند کرد آفرین
زفریادرس زور وفریاد خواست | وزاهریمن بدکنش دادخواست
خرامان از آنجا بیامد بگاه | بسر برنهاد آن کیانی کلاه
پس آن جام بر کف نهاد وبدید | دراو هفت کشور همی بنگرید
زکار و نشان سپهر بلند | همه کرد پیدا چه و چون و چند
زماهی بجام اندرون تا بره | نگاریده پیکر بدو یکسره
چه کیوان چه هرمز چه بهرام و شیر | چه مهر و چه ماه و چه ناهید و تیر
همه بودنیها بدو اندرا | بدیدی جهاندار افسونگرا[1]

(ص ۱۰۹۹ چاپ بروخیم)

«جام گیتی نمای»ی که فردوسی با اوصاف مذکوره ذکر میکند همان «جام جمشید»

۱ـ رک: به «کیخسرو وجام گیتی نمای» در تاریخ گزیدهٔ حمدالله مستوفی.

است که‌در آن هفت‌خط بوده و تفصیل آن‌خواهد آمد، و بشرحی که‌خواهیم گفت‌مناسبت «جام» با«جمشید» که مطابق‌اغلب روایات «شراب» درزمان او بوجود آمده، بیشتر است تا با «کیخسرو» ودیگران.

توجّه‌باین‌نکته‌لازم است که اگرچه در«تاریخ گزیدهٔ حمدالله مستوفی» نیز بشرحی که گذشت عین‌مضمون«شاهنامه» درمورد« کیخسرو وجام گیتی‌نمای ومشاهدهٔ احوال‌بیژن» مضبوط میباشد ولی‌درشاهنامه مضمون عادی واساطیری «جام کیخسرو» مورد استفادهٔ استاد طوس قرار گرفته درحالیکه درتاریخ گزیده مفهوم‌عرفانی « جام کیخسرو یا گیتی‌نمای» بصراحت ذکرشده‌است واز«جام گیتی‌نمای» به«درون‌صافی» تعبیر رفته.

«جام‌جم» دردیوان مسعود سعد

در دیوان «مسعود سعد سلمان» با یك‌استقصای ناقص«جام‌جم»بنظر نرسید، ولی «جام‌جهان‌نمای» دوبار درمفهوم‌عادی (نه‌مفهوم‌عرفانی) استعمال‌شده‌است:

عونم نکرد همّت دورفلك‌نگار — سودم نداد گردش جام‌جهان‌نما

ایضاً:

بجلالت عنـــــان دولت را — حکم جام جهـان نمای کشد

«جام‌جم» در دیوان امیرمعزی

در دیوان شعر امیرمعزی آمیختگی‌حکایات مربوط‌بسلیمان‌باجمشید بیش‌ازهر دیوان دیگر بنظرمیرسد که درفصل مربوط موردبحث قرارخواهد گرفت و دراینجا فقط‌بذکردو بیت از او که دریکی‌بتصریح‌از«جام‌جم»یاد نموده ودر دیگری «جمشید» را با«جام» ذکر کرده اکتفا میکنیم:

خورشیدوار کرد سفرشاه وباز گشت — جمشیدوار دست‌سوی رطل‌وجام کرد

ایضاً:

تا کی زنی بجام جم از روشنی مثل — یك قطره می ز جام تو بهتر زجام‌جم

«جام‌جم» در دیوان شاعر سخن‌سنج شروان بکرات استعمال شده ولی البته در کلیهٔ این موارد مفهوم عادی «جام‌جم» یعنی «جامی که همه‌چیز دنیا در آن جلوه‌گر است» مورد نظر میباشد نه مفهوم عالی عرفانی:

درمصیبت همسرش گوید:

دیر خبر یافتی که یار تو گم‌شد　　جام‌جم از دست اختیار تو گم‌شد

ایضاً: عمر جام جمست کایامش　　بشکند خرد پس ببندد خوار

(ص ۳۰۳ دیوان، تصحیح عبدالرسولی)

زان جام کوثر آگین جمشید خورده شربت

زان رمح اژدها سر ضحاك برده بالش

(ص ۲۳٤)

گرچه‌خرد درخطاست، برخط میدار سر　　تا خط بغداد ده دجله‌صفت جام‌جم...

خسرو جمشید جام، سام تهمتن حسام　　خضر سکندر سپاه، شاه فریدون علم

(ص ۲٦٤)

باد خورنده چو خاك جرعهٔ جام تو جم　　باد برنده چو مور ریزهٔ خوان‌تو خان

(ص ۳٤۱)

کتب‌حکمت را بآتش نه که‌او چون‌باد شد

جام را برسنگ زن چون‌جم نخواهی‌یافتن

(ص ۳۷۰)

زان‌جام‌جم که‌تا خط بغداد داشتی　　بیش‌از هزار دجله مزیدم بصبحگاه

(ص ۳۸۷)

می عطسهٔ آدم شده ، یعنی که عیسی دم شده

دارای جام جم شده ، در دیر دارا داشته[1]

(ص ۳۹٦)

۱ــ ن: داروی جان‌جم‌شده.

عید است و پیش‌ازصبحدم مژده بخمار آمده
بی‌چرخ‌دوش‌ازجام‌جم‌یك‌نیمه دیدار آمده...
آن‌جام‌جم‌پرورد کو؟ آن‌شاهد رخ‌زرد کو؟
آن عیسی هر درد کو؟ تریاق بیمار آمده
(ص۴۰۷)

پیش‌اشـــتر دلی‌چو خاقانی یاد توجز بجام‌جـــم نخورند
(ص۴۰۷)

این‌لب‌خاکین‌مارا درسفالین باده‌ده جام‌جم‌برسنگ‌زن کزجام‌وازجام‌فارغیم
(ص۸۱۴)

جام جم خاص تست خاقانی دردی دهر دل گسل چه‌خوری
(ص۸۵۶)

***

بعدازتمهید این‌مقدمه و آشنایی‌با« مفهوم‌عادی واساطیری جـام‌جم » و« مفهوم عالی‌وعرفانی آن»وتوجه‌باستعمال‌این‌اصطلاح‌در آثاردیگران ببحث‌دراصل‌موضوع که «جام‌جم درديوان‌حافظ »است می‌پردازیم ودرمورد انتساب‌جام به«جمشید و کیخسرو واسکندر» و آمیختگی‌مفهوم «جام‌جم» با«جام کیخسرو» و«داستانهای مربوط‌بسلیمان» و« آیینهٔ‌اسکندر» و« آب‌خضر »بتفصیل درپایان‌این‌مقال سخن‌خواهیم گفت.

فصل سوم

«جام‌جم» در دیوان‌حافظ

می‌توان‌بضرس‌قاطع‌این‌عقیده را اظهار کرد که درآثارهیچیك‌ازشعرای‌عارف ایران«جام‌جم» به‌زیبایی‌ودل‌انگیزی وتنوعی که درديوان‌شاعر آسمانی‌شیرازبکاررفته بچشم‌نمیخورد . حافظ بهتر ازهر کسی مفهوم جـام‌جم را دریافته و زیباتر وعالیتر از

هر کسی آنرا استعمال کرده‌است. اصولاً حافظ شیراز خود، جام جم را که متجلای انوار حقیقت و آیینهٔ اشراق نور جمال معشوق ازلی است بدست آورده و حقایق اولین و آخرین را بی‌پرده در آن جام آیینه‌سان مشاهده میکند.

حافظ چون به معضلی برمیخورد و بامشکلی روبرو میگردد روی بدرگاه پیر مغان میآورد و در قدح آیینه کردار او آنچه را که باچشم عقل یعنی بنور تجارب دیدنی نیست می‌بیند و راهی را که بپای چوبین استدلال پیمودنی نیست می‌پیماید.

در دیوان شاعر بزرگوار ما «جام جم» با «جام شراب مستی بخش حقیقی» یکی است وشاعر عارف بدست آوردن این جام سحر آمیز را برای کسانی مقدور میداند که دربانی میخانه و دردی کشی خمخانه اختیار کنند و خاک میکدهٔ عشق را کحل بصر سازند:

بسرّ جام جم آنگه نظر توانی کرد　　　که خاک میکده کحل بصر توانی کرد

«جام جم» حافظ شامل ومتضمن همان مفهوم ومقصودیست که درشرح جام جم در فصول اول ودوم این بخش[1] بتفصیل بیان کردیم، یعنی دل پاك ومهذّب عارف که ازغبار غرائز حیوانی وامیال جسمانی واحساسات دنیوی زدوده وقابل تجلّی نور حقیقت شده باشد یا بقول شیخ محمود شبستری «نفس دانا»[2]. برای اثبات این موضوع که «جام جم» در نظر حافظ همان « دل پاك و زدوده از زنگار دنیویّات وامیال وغرائز» است تفحّص فراوان لازم نیست و باتوجّه بچند بیت مشهور که ذیلاً ذکر میکنیم می‌توان این ادّعا را بثبوت رساند.

مشهورترین غزل حافظ که از بیت مطلع تا بیت مقطع متضمّن تفسیر مفهوم «جام جم» است غزلی بمطلع:

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد　　　وانچه خود داشت ز بیگانه تمنا میکرد

۱ـ رك: «بحث کلی در بارهٔ مفهوم جام جم» و «جام جم در آثار دیگران» (فصل اول ودوم ازهمین بخش).

۲ـ « شیخ محمود شبستری » در « کنز الحقایق » آنجا که تعبیرات مختلف خردمندان را در بارهٔ «جام گیتی نمای جم» شرح میدهد وعقیدهٔ حکمارا که آن جام را «جام آب» پنداشتند و نظر منجمان را که گفتند «اصطرلاب بود آن» یا گمان گروهی را که جام جم را «آیینه» تشخیص دادند ذکر میکند میگوید:

*

میباشد که یکی ازعالیترین ودل‌انگیزترین غزلهای شاعر عارف ما بشمار میآید. دراین غزل شورانگیز، حافظ بصراحت اظهار میدارد که «دل» سالها «جام‌جم یعنی آیینهٔ تمام‌نمای حقایق» را ازما طلب میکرد ولی غافل بود که «جام‌جم» خود او و نهفته درخود اوست. یا دراین بیت که مطلع یکی دیگر ازغزلهای مشهور حافظ است:

دلی که غیب‌نمایست وجام‌جم دارد　　ز خاتمی که دمی گم‌شود چه غم دارد

«جام‌جم» به «دل غیب‌نما» اختصاص یافته هرگونه تردید درمدّعای سابق‌الذکر را ازبین می‌برد. ایضاً در بیت مذکور درزیر «دل» را «آیینهٔ شاهی» لقب میدهد و درجستجوی «روشن‌رای»ی‌است که ازبرکت انفاس او غبار این «آیینهٔ شاهی» زدوده‌شود وقابل تجلیّات آسمانی گردد:

دل که آیینهٔ شاهیست غباری دارد　　ازخدا می‌طلبم صحبت روشن‌رایی

در بیت ذیل نیز بتلویحی اوضح‌ازتصریح میفرماید: برای مشاهدهٔ جمال‌جانان ونیل بسعادت اتّصال و وصال باید «آیینه» را «قابل» ساخت وصفحهٔ دل‌را از گرد وغبار مادّه که سدّ راه معناست پاك کرد وگرنه ازدل سخت‌تر وبیحس‌تر از آهن و روی‌تو گل‌حقایق ومعانی نخواهد دمید:

روی جانان طلبی آینه را قابل‌ساز　　ورنه هرگز گل‌ونسرین ندمدز آهن‌وروی

---

*بقدر علم خود گفتند بسیار　　ولی آسان نشد این کار دشوار
بسی گفتند هرنوعی ازینها　　نبود آن جام‌جم جز نفس‌دانا
چو نفس تیره روشن کرد انسان　　نماید اندرو آفاق یکسان
چو انسان گشت اندر نفس کامل　　شود بر کل موجودات شامل
زچرخ‌وانجم وازچار ارکان　　نموداری بود درنفس انسان
حقیقت‌دان اگرچه آدمست او　　چو عارف‌شدبخود، جام‌جم‌است‌او
بدار ای‌دوست! گفت پیرخودپاس　　نخستین نفس‌خودرا نیك بشناس
که‌تا در وی ببینی هردوعالم　　ز راه صورت و معنی بیکدم
تو نفس خویش‌را نیکو ندانی　　بدانستن خدارا چون‌تودانی؟
(نسخهٔ خطی کنزالحقایق متعلق‌بآقای‌دکتر معین، نقل‌ازمزدیسنا، ص۵۳۵)

همچنین در این بیت ارتباط بین «سینهٔ پاک» و «جام جم» انکار ناپذیر است:

ای جرعه نوش مجلس جم سینه پاک دار   کاینه ایست جام جهان بین که آه ازو

ایضاً در این بیت خواجه که «آینهٔ دل» و «تجلی جمال دوست در آن» بصراحت ذکر شده است:

به پیش آینهٔ دل هر آنچه میدارم   بجز خیال جمالت نمی نماید باز

جام می و جام جم

در دیوان خواجهٔ شیراز «جام جهان بین اسرار نما» با «جام می» اختلاط و اقتران تام دارد و عارف بزرگوار درجام می صافی راز دهر رامعاینه می بیند وحقایق اولین و آخرین را در آیینهٔ قدح مالامال ازشراب مشاهده میکند.

تهذیب دل و تزکیهٔ نفس و زدودن غبار هواجس شیطانی و خبائث جسمانی از صفحهٔ دل وجان که شرط بدست آوردن جام جم است در نظر خواجهٔ بزرگوار فقط درسایهٔ مستی و بیخبری ازهستی و بیخودی از جام شراب مردافکن عشق و شور و وجد وحال امکان پذیر میباشد. حافظ «راز روزگار» را در «جام می» کشف میکند:

بدین شکرانه می بوسم لب جام   که کرد آگه ز راز روزگـارم

حافظ «جام جهان بین» را از «پیر میخانه» درمی یابد:

پیر میخانه سحر جام جهان بینم داد   و اندر آن آینه از حسن تو کرد آگاهم

و بالاخره بوضوح هرچه تمامتر اسرار دایرهٔ مینا و راز گردون را در «ساغر مینائی» میجوید:

زین دایرهٔ مینا خونین جگرم می ده   تاحل کنم این مشکل درساغر مینائی

این اختلاط و اقتران بین مفهوم «جام جهان نما» و «جام می وساغر مینائی ومستی وبیخودی» در دیوان خواجه ناشی ازعلائق و وسائط زیر است:

۱ــ مطابق با روایات ایرانی کشف باده مربوط به «جمشید» است[1].

۱ــ در آنجاها نیز که کشف شراب بجمشید نسبت داده نشده است اغلب بمناسبتی سخن از جمشید*

۲ـ جام شراب را برای اولین بار «جمشید» پس از کشف شراب بساخت:

«... به‌این‌طور شراب کشف شد و جمشید همیشه شراب میساخت و میخورد و میخوراند و جامی ساخت که در آن هفت خط بوده و به‌اعضای مجلس خود هریك بقدر استعدادش تا خطی شراب میداد و جام جمشید همین جام است»[1]، و باید توجه داشت «جام جم» نیز که جامع کلیهٔ مفاهیم مربوط به «جام جهان نما و جام گیتی نما و جام کیخسرو و جام جهان بین و آیینهٔ سکندر[2] و جام خضر[2] وغیره» است همین جام میباشد که بقول صاحب «فرهنگ نظام» جمشید پس از کشف شراب آنرا «ساخت که در آن هفت خط بوده»[3] و تصور

---

*بمیان آمده. در «نوروزنامه» منسوب بخواجه امام ابوالفتح عمر بن ابراهیم الخیامی کشف شراب به «شمیران» پادشاه هرات نسبت داده‌شده ودر آغاز آن حکایت گوید: «اندر تواریخ نبشته‌اند که بهراة پادشاهی بود کامکار و فرمانروا، با گنج وخواستهٔ بسیار ولشکری بیشمار ... و ازخویشان جمشید بود، نام اوشمیران» (ص ٥٦ نوروزنامه تصحیح استاد مجتبی مینوی).

ایضاً در «نفایس الفنون فی عرایس العیون» محمد بن محمود آملی ازقول «صاحب بن عباد» اکتشاف شراب بجمشید نسبت داده‌شده (رك «مزدیسنا» ص۲٦٧).

«استاد منوچهری دامغانی» در قصیده‌ای در مدح «شیخ العمید ابوسهل زوزنی» شراب انگوری را «دختر جمشید» لقب داده‌است؛ مطلع قصیده:

چنین خواندم امروز در دفتری — که زنده‌است جمشید را دختری

(رك: دیوان منوچهری چاپ دبیرسیاقی، ص۱۱٦)

«راوندی» در «راحة الصدور» ضمن داستانی شبیه بداستان «نوروزنامه» اکتشاف شراب را به «کیقباد» نسبت داده‌است (رك: راحة الصدور، ص٤۲٤-٤۲۳).

۱ـ از «فرهنگ نظام» ذیل «جام جم و...».

۲ـ مواردی ازاستعمال این اصطلاح منظور ماست که درمفهوم «جام گیتی نمای» استعمال شده باشد. رك: فصل چهارم این بخش (اختلاط روایات واساطیر مربوط بکیخسرو واسکندر وسلیمان وخضر باجمشید).

۳ـ هفت خط جام جمشید ازاین قرار است: «اول **خط جور** که بفتح جیم است دوم **خط بغداد** سوم **خط بصره** چهارم **خط ازرق** پنجم **خط ورشکر** ششم **خط کاسه‌گر** هفتم **خط فرودینه**» (غیاث اللغات، ذیل: خط بغداد).

نمیرود «جام گیتی نمای جمشید»[1] غیر از همین جام (دارای هفت خط) باشد، اگر چه صاحب «فرهنگ نظام» در این باره مردد است و میگوید: «جام جم و جام جمشید و جام جهان آرا و جام جهان بین و جام جهان نما و جام گیتی نما - همه نام جامی است که جمشید پادشاه افسانه‌ای خیلی قدیم ایران داشته و از آن احوال عالم را استخراج میکرده. معلوم نیست که جام مذکور همان جام شراب جمشید بوده که از آن کار استخراج هم گرفته میشده یا جمشید دو جام داشته» . برای تفصیل این موضوع بفصل چهارم از این بخش که راجع به «اختلاط روایات و اساطیر مربوط بمفهوم جام گیتی نمای» است مراجعه‌شود.

۳- خواجه حافظ معتقد است که درک حقایق و کشف اسرار آفرینش فقط در سایهٔ شور و عشق و مستی و بیخودی میسّر میباشد . حافظ نظیر «مولانا جلال الدین بلخی» پای استدلالیان و اهل منطق و حکمت را در راه کشف حقایق و اسرار الهی چوبین میداند:

حدیث از مطرب و می گو و راز دهر کمتر جو

که کس نگشود و نگشاید بحکمت این معمّا را

حافظ همچنین کوشش اهل قشر و تعصب و حتی سعی صوفیان مسندساز خانقاه نشین را که مدّعی خرق تقشر و تعصب هستند ولی قید و بندی گرانتر بر دست و پای خود نهاده‌اند، در طریق وصول بدوست بیهوده و عبث میشمارد و میگوید: در این تنگنای حیرت و سرگردانی که چراغ عقل خاموش و پای منطق و استدلال لنگ و دست شریعت کوتاه و کوشش تصوف بی ثمر است چاره‌ای جز التجا بگوشهٔ میخانهٔ حکمت اشراق و عرفان عاشقانه و بیخودی از جام شراب مرد افکن «بیخبری از بود خود وز کائنات» نیست. شاعر بزرگوار عقیده دارد که در صومعه و خانقاه نمیتوان حقایق را پیدا کرد بلکه باید در جستجوی گنج حضور به «میخانهٔ مغان» روی آورد:

۱- یکی جم نام وقتی پادشا بود — که جامی داشت کان گیتی نما بود
بصنعت کرده بودندش چنان راست — که پیدا میشد از وی هر چه میخواست
هر آن نیک و بدی کاندر جهان بود — در آن جام از صفای آن نشان بود
(... «کنز الحقایق شبستری» نسخهٔ خطی متعلق بآقای دکتر معین، نقل از مزدیسنا، ص ۵۳۴).

دلم ز صومعه بگرفت وخرقهٔ سالوس کجاست دیر مغان وشراب ناب کجا

ایضاً: دلم ازصومعه وصحبت شیخست ملول یار ترسابچه کو خانهٔ خمّار کجاست

ایضاً: ازقیل وقال مدرسه حالی دلم گرفت یکچند نیز خدمت معشوق و می کنم

واین «می ومیخانه ومستی» جز «سرشت می آگین وفطرت سکر آمیز بشر» چیز دیگری نیست:

بر در میخانهٔ عشق ای ملک تسبیح گوی کاندر آنجا طینت آدم مخمر میکنند

ایضاً:

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند وبه پیمانه زدند

جام جم

۱ـ غزل ۱٤۲ از دیوان حافظ (چاپ مرحومین قزوینی غنی) مشهورترین غزل حافظ وبلکه شیواترین اثر ادبیات فارسی است که حاوی مفهوم عرفانی «جام جم» میباشد:

سالها دل طلب **جام جم** ازما میکرد وانچه خود داشت ز بیگانه تمنّا میکرد

دراین بیت، حافظ میگوید: همه چیز در وجود خود آدمی است و گوهر معرفت را که از کون ومکان بیرون وفقط در دلهای پاك وعارف است ازحکما وعلما که ازمعرفت ودرك حقیقت دور، وحیران وسر گردان، ومحبوس قفس افکار وتوهمات خود هستند، و گمشدگان لب دریای اسرار آفرینش بشمار میروند بدست نمیتوان آورد:

گوهری کزصدف کون ومکان بیرونست طلب از گمشدگان لب دریا میکرد

وغوّاصان حقیقت سنجند که میتوانند با قدم عشق وحقیقت این گوهر گرانبهارا ازاعماق دل وجان خود بیرون کشند ومظهر عارفان حقیقت سنج که «جام گیتی نمای جم» از روز ازل در نهادشان نهاده شده دراشعار خواجهٔ شیراز «پیرمغان» است که حافظ آستان اورا مقرّ دولت ومستقرّ سعادت میداند وحل هر مشکلی را از او می طلبد:

مشکل خویش بر پیرمغان بردم دوش کو بتأیید نظر حل معما میکرد

۲ـ دومین غزل خواجهٔ بزرگوار که عروس «جام جم» هرهفت کرده در آن بجلوه در آمده غزل ۱٤۳ (دیوان حافظ) است بمطلع:

بسرّ جام جم آنگه نظر توانی کرد — که خاك میکده کحل بصر توانی کرد

... تو کز سرای طبیعت نمیروی بیرون — کجا بکوی طریقت گذر توانی کرد

۳ـ دلی که غیب نمایست و جام جم دارد

زخاتمی که دمی گم شود چه غم دارد (غزل ۱۱۹)

٤ـ چو مستعد نظر نیستی وصال مجوی

که جام جم نکند سود وقت بی بصری (غزل ٤٥۲)

٥ـ کمند صید بهرامی بیفکن جام جم بردار

که من پیمودم این صحرا نه بهرام است و نه گورش (غزل ۲۷۸)

٦ـ گوهر جام جم از کان جهانی دگر است

تو تمنّا ز گل کوزه گران میداری (غزل ٤٥۰)

با دقت درمفهوم بیت بالا این بیت شیوای حافظ در نظرمان جلوه گر خواهد شد:

تو کز سرای طبیعت نمیروی بیرون — کجا بکوی طریقت گذر توانی کرد

در این بیت، حافظ اولاً مفهوم عرفانی «جام جم» را در برابر مفهوم اساطیری و افسانه‌ای آن روشن میسازد یعنی گوهر و جنس «جام جم» از سنگ و خاك یا بعبارت حافظ از «گل کوزه گران» نیست بلکه از کان جهان دیگر یعنی «عالم حقیقت و معرفت و عشق الٓهی» است. ثانیاً مفهوم بیت «گوهری کز صدف کون و مکان بیرونست ـ طلب از گمشدگان لب دریا میکرد»[1] را درلباسی دیگر بیان میکند. البتّه باید توجّه داشت منظور حافظ همین مفهوم اخیر است و ایهامی هم بمفهوم اول دارد.

۷ـ هر آنکه راز دو عالم زخط ساغر خواند

رموز جام جم از نقش خاك ره دانست (غزل ٤۷)

۸ـ بده ساقی آن می کزو جام جم

زند لاف بینائی اندر عدم (ص ۳٥۷)

۱ـ برای نظر سودی در بارهٔ مفهوم این بیت رك: ص ۱٦۸ـ۱٦۷ همین کتاب.

جام جهان بین

حافظ «از جام جم» بعبارت «جام جهان بین» نیز فراوان یاد کرده است:

۱ـ حافظ «جام جهان بین» را بخششی ازلی میداند و این «بخشش ازلی» همان «سرشت می آگین بشر» است لاغیر:

گفتم: این **جام جهان بین** بتو کی داد حکیم؟ گفت: آنروز که این گنبد مینا میکرد
(غزل ۱۴۲)

۲ـ ایضاً فرماید:

حافظ که هوس میکندش **جام جهان بین** گو در نظر آصف جمشید مکان باش
(غزل ۲۷۲)

۳ـ حافظ «جام جهان بین» را از «پیر میخانه» می‌ستاند و در آن آیینهٔ حقیقت‌نما از جمال لایزال معشوق آگاه میشود:

پیر میخـــــانه سحر **جام جهان بینم** داد واندر آن آینه از حسن تو کرد آگاهم
(غزل ۳۶۱)

۴ـ ای جرعه نوش مجلس جم سینه پاک‌دار
کاپینه‌ایست **جام جهان بین** که آه ازو (غزل ۴۱۳)

حافظ در این بیت «جام جهان بین» را با «جم» ذکر کرده.

۵ـ در این بیت نیز «جام جهان بین» با «جم» ذکر شده:

همچو جم جرعهٔ ما کش که زسرّ دو جهان پرتو **جام جهان بین** دهدت آگـــــاهی
(غزل ۴۸۸)

۶ـ ایضاً در این بیت، «جم» و «جام جهان بین» باهم آمده است:

گفتم ای مسند جم **جام جهان بینت** کو گفت افسوس که آن دولت بیدار بخفت
(غزل ۸۱)

جام عالم بین

حافظ «جام عالم بین» هم در شعر خود استعمال کرده است:

باده نوش از **جام عالم بین** که بر اورنگ جم　　شاهد مقصود را از رخ نقاب انداختی

(غزل ٤٣٣)

جام جهان نما

۱ـ حافظ شیراز مفهوم «جام جم» را بصورت «جام جهان نما» نیز استعمال کرده است و کشف اسرار ملك وملکوت را وابسته بخدمت «جام جهان نما» میداند:

زملك تا ملکوتش حجاب بردارند　　هر آنکه خدمت **جام جهان نما** بکند

(غزل ۱۸۷)

۲ـ «جام جهان نما» نیز با «جم» درشعر حافظ استعمال شده:

گرت هواست که چون جم بسرّ غیب رسی　　بیا و همـــــدم **جام جهان نما** می باش

(غزل ۲۷٤)

۳ـ **جام جهان نما**ست ضمیر منیر دوست　　اظهار احتیاج خود آنجا چه حاجتست

(غزل ۳۳)

جام گیتی نما

۱ـ حافظ وجود خود را «جام گیتی نما» نام می نهد ومیگوید:

گنج در آستین و کیسه تهی　　**جام گیتی نما** و خاك رهـــــیم

(غزل ۳۸۱)

جام وجم

دراین ابیات حافظ «جام» را با «جم» استعمال کرده است:

۱ـ آنکس که بدست جـــام دارد　　سلطـــــانی **جم** مدام دارد

(مطلع غزل ۱۱۸)

۲ـ سرود مجلس **جمشید** گفته اند این بود　　که: **جام** باده بیاور که **جم** نخواهد ماند

(غزل ۱۷۹)

۳ـ دل درجهان مبند و بمستی سؤال کن　　از فیض **جام** و قصهٔ **جمشید** کامگار

(غزل ۲٤٦)

۴ـ کی بود در زمانه وفا **جام** می بیار تا من حکایت **جم** وکاووس کی کنم
(غزل۳۵۱)

۵ـ بده **جام** می و از **جم** مکن یاد که‌میداند که‌جم کی‌بود و کی کی؟
(غزل۴۳۱)

۶ـ بیا ساقی آن می که عکسش **زجام** **بکیخسرو** و **جم** فرستد پیـــام
بده تـا بگـــویم بآواز نی که جمشید کی بود و کاووس کی
(ص۳۵۶)

۷ـ بده ساقی آن می که عکسش **زجام** **بکیخسرو** و **جم** فرســتد پیـام
(ص۳۵۷)

۸ـ ای که‌در کوی‌خرابات‌مقامی‌داری جم‌وقت‌خودی ار دست **بجامی**‌داری
(مطلع‌غزل۴۴۸)

۹ـ که‌بردبنزد شاهان زمن گدا پیامی که‌بکوی‌میفروشان‌دوهزار**جم‌بجامی**
(مطلع‌غزل۴۶۸)

۱۰ـ **جمشید** جزحکایت**جام**ازجهان‌نبرد زنهـار دل مبند بر اسباب دنیوی
(غزل۴۸۶)

۱۱ـ عمرتان‌باد ومراد ای‌ساقیان‌بزم‌**جم** گرچه‌جام‌ما نشد پر می‌بدوران‌شما
(غزل۱۲)

۱۲ـ ساقی‌بیار باده و با محتسب بگو انکارما مکن که‌چنین‌**جام‌جم**‌نداشت
(غزل۷۸)

۱۳ـ**قدح**بشرط‌ادب گیرزانکه‌ترکیبش زکاسهٔ‌سر **جمشید** و بهمنست و قباد[1]
(غزل۱۰۱)

۱ـ دراین‌بیت گرچه منظور بیان مفهوم‌این‌رباعی‌منسوب به«خیام»است:

برسنگ زدم دوش سبوئی کاشی سرمست‌بدم که کردم این اوباشی
با من بزبان حال میگفت سبو من‌چون‌تو بدم‌تو نیز‌چون‌من‌باشی

یا: هان‌کوزه‌گرا بپای اگرهشیاری تا چندکنی بر گل‌آدم خواری
انگشت فریدون و کف کیخسرو برچرخ‌نهاده‌ای، چه می‌پنداری

ولی‌بنظرمیرسد که‌منظورشاعرشیراز درآنچه«خیام» گفته‌پایان‌نمی‌پذیرد ومقصود اوتعظیم‌جام‌شراب وتوصیه بلزوم رعایت مقام واحتراح قدح‌است ، بااینهمه ارتباط «جمشید» و«قدح»موهم به«جام جمشید» می‌باشد وتردید نیست که شاعرهنگام‌سرودن‌این‌بیت متوجه‌جام‌جمشیدبوده وخواسته‌است بگوید: جمشیدی که‌جام‌جهان‌بین‌داشت روزگار بحالتی‌دچارش کرد که‌ازکاسهٔ‌سرش‌قدح‌ساختند.

قدح آینه کردار

حافظ مفهوم «جام جم» را از «قدح آینه کردار» اراده میکند و این قدح اسرار نمای آینه کردار را از ساقی طلب مینماید:

روزگاریست که دل چهرهٔ مقصود ندید ـــــــ ساقیا آن قدح آینه کردار بیار
(غزل ۲۴۹)

جام اسکندر و آیینهٔ اسکندر[۱]

«آیینهٔ سکندر» که از آن در دیوان حافظ به «جام اسکندر» نیز تعبیر رفته فقط در مواردی مورد اعتنای ما در این کتاب است که مفهوم «جام جم» از آن استنباط شود:

۱ـ آیینهٔ سکندر جام میست بنگر ـــ تا بر تو عرضه دارد احوال ملک دارا
(غزل ۵)

در اغلب نسخ دیوان حافظ بجای «جام میست» در مصراع اول «جام جمست» ضبط شده ولی تردیدی نیست که ضبط نسخهٔ قزوینی غنی اصح میباشد و مفهوم بیت این است:

هر آنکه راز دو عالم ز خط ساغر خواند ـــ رموز جام جم از نقش خاک ره دانست

یا این بیت:

بسرّ جام جم آنگه نظر توانی کرد ـــ که خاک میکده کحل بصر توانی کرد

۲ـ خیال آب خضر بست و جام اسکندر ـــ بجرعه نوشی سلطان ابوالفوارس شد
(غزل ۱۶۷)

در نسخهٔ خطی متعلق بآقای سید عبدالرحیم خلخالی که اساس طبع مرحومین قزوینی غنی قرار گرفته «جام اسکندر» آمده است ودرسایر نسخ از خطی وچاپی «جام کیخسرو»، وظاهراً نظر بملازمه ورابطه‌ای که بین خضر واسکندر واساطیر مربوط به آن دو وجود دارد «جام اسکندر» دراین مورد اصح است با صرف نظر از عدم مناسبت «جام» با «اسکندر» ومناسبت آن با «کیخسرو».

۱ـ برای تفصیل مفهوم اساطیری «آیینهٔ سکندر» واختلاط مفهوم آن با «جام جم» بقسمت اخیر این مبحث (فصل چهارم از همین بخش) مراجعه شود.

۳ـ من آن آیینه را روزی بدست آرم **سکندر** وار

اگر میگیرد این آتش زمانی ور نمیگیرد

(غزل۱٤۹)

٤ـ در این بیت نیز «آیینه و اسکندر» درخور توجّه است:

نه هر که چهره برافروخت دلبری داند — نه هر که آینه سازد سکندری داند

(مطلع غزل ۱۷۷)

می ومستی یا جام جم

تا آنجا که حوصلهٔ مقاله اقتضا داشت «جام جم» را در آثار دیگران مورد بحث قرار دادیم و استعمال آنرا درحدیث دیگران چه از نظر «اساطیری» وچه از جهت «عرفانی» روشن ساختیم واکنون برای ورود در اصل مطلب که بیان رجحان مفهوم وطرز استعمال این اصطلاح درشعر حـافظ است حاصل مفهوم «جام جـم» را ازنظر دیگران فهرست وار ذکر میکنیم :

از نظر اساطیری :

۱ـ ازنظر **حمدالله مستوفی** «جام گیتی نمای» از آنِ کیخسرو است که در آن همه گیتی مشاهده کردی[1].

۲ـ ازنظر **فردوسی** نیز «جام گیتی نمای» از آن کیخسرو است[2].

۳ـ در دیوان **مسعود سعد** «جام جهان نمای» درمفهوم مبتذل آن استعمال شده[3].

٤ـ در دیوان **امیر معزی** «جام جم» درمفهوم عادی بکار رفته[4].

٥ـ در دیوان **خاقانی** مفهوم مبتذل «جام جم» بچشم میخورد[5].

۱ـ رك: فصل دوم از همین بخش ـ «جام جم» در آثار دیگران.

۲ـ رك: " " " " " " "

۳ـ رك: " " " " " " "

٤ـ رك: " " " " " " "

٥ـ رك: " " " " " " "

۶ـ در فرهنگهای فارسی «جام جم» به جمشید و کیخسرو منسوب است[1].

از نظر عرفانی:

۱ـ **حمدالله مستوفی** از «جام گیتی نمای» به «درون صافی» تعبیر میکند و این تعبیر را به «اهل معنی» نسبت میدهد وصفای درون را از علائم «پیغمبری» میداند[2].

۲ـ **سنائی** در «طریق التحقیق» جام جم را به «دل» تعبیر میکند[3].

۳ـ **شیخ عطار** در «الٰهی نامه» میگوید «جام جم روح است» واز آن به «فؤاد» تعبیر میکند[4]. در دیوان عطار بیش از هر دیوانی (البتّه جز دیوان حافظ شیراز) تعابیر دل انگیز درباره «جام جم» بچشم میخورد[5].

۴ـ **مولوی** در «مثنوی معنوی» جام جم را «آینهٔ دل» معرفی میکند[6] و برای دیدن نقشهای برون از آب و خاك و نقش و نقاش و فرش و فراش «آینهٔ زدوده از زنگار دل» را پیشنهاد مینماید[7] و «چشم دل» را در دنبالهٔ همین بحث پیش میکشد وچکیدهٔ مفهوم «جام جم» را در قالب اصطلاحات «آینهٔ سیمای جان» و «آینهٔ کل» بیان میفرماید[8] و با تمثیلات دلکش وجود «جام حقیقت نمای جم» را در دل وروح هر کس ثابت میکند[9].

۵ـ **شیخ محمود شبستری** «جام جم» را «نفس دانا» میداند[10].

۱ـ رك: فصل دوم از همین بخش ـ «جام جم» در آثار دیگران.

۲ـ رك: « « « « «

۳ـ از افادات شفاهی استاد بدیع الزمان فروزانفر. رك: فصل دوم از همین بخش کتاب («جام جم» در آثار دیگران).

۴ـ از افادات شفاهی استاد فروزانفر.

۵ـ رك: مبحث «جام جم در نظر عطار» از فصل دوم این بخش («جام جم» در آثار دیگران).

۶ـ رك: «مفهوم جام جم در مثنوی» از فصل دوم این بخش («جام جم» در آثار دیگران).

۷ـ « « « « « « « «

۸ـ « « « « « « « «

۹ـ « « « « « « « «

۱۰ـ رك: ص ۱۸۷ حاشیهٔ ۲

با دقت دراستعمال «جام‌جم» ومفهوم آن در دیوان خواجهٔ شیراز کلیهٔ مفاهیم مذکوردر بالارا از «درون صافی» و «دل» تا «روح» و «آینهٔ‌دل» و «چشم‌دل» و «آینهٔ‌سیمای جان» و «آینهٔ کل» و «نفس دانا» بوجهی ارجح واکمل درشعر خواجهٔ بزرگوار می‌یابیم وعلّت این رجحان و کمال رنگ مستانهٔ عاشقانه‌ایست که درشعر خواجه برهرمفهوم و واصطلاحی بخصوص «جام‌جم» رونقی‌دیگر می‌بخشد. وجه‌امتیاز حافظ ازدیگران و دلیل تمایز عرفان وعشق حافظ ازعشق وعرفان دیگران مربوط بهمین رنگ و رونق خیره کننده ودرخشان‌است وهمان اختلافی که‌بین «جنید» و «منصورحلّاج» و آن تفاوتی که میان «ابوالقاسم قشیری» و «ابوسعید ابوالخیر» و آن‌تضادّی که‌بین «شاه نعمت‌الله ولی» و «حافظ‌شیرازی» وجود داردبین «جام‌جم» حافظ و «جام‌جم» دیگران مشهود میباشد. «جام‌جم» حافظ‌از «جام‌جم» سنائی‌وعطار (در «الٓهی نامه» نه‌دردیوان‌عطار) وشیخ‌محمودشبستری‌وحمدالله‌مستوفی‌وحتی‌مولاناجلال‌الدین (در «مثنوی») مردافکن‌تر ومستی‌بخش‌تراست زیرا «جام‌جم» آنان‌ازخاك‌معرفت و آب‌تزکیه وتهذیب‌سرشته‌است درحالیکه «جام‌جم» خواجه ازخاك‌عشق و آب می ومستی وشور و وجد عجین گشته. قبل‌از «حافظ» دردیوان «شیخ‌عطار» نیزمفهوم جام‌جم باعشق وشورومستی آمیخته و «می و مستی‌وعشق» با «جام‌جم» امتزاج‌تام پیدا کرده‌است:

جانا می‌عشق تو دلـــی خورد کومحو وجـــودجام‌جم‌شد
(دیوان‌عطار، ص۱۷۵)

چون‌در آمدعشق‌وجانرا مست کرد مابمستی جام‌جم برداشـــتیم
(دیوان‌عطار، ص۲٤۸)

دوش عشقت درآمد از در دل من زغیرت زپای ننشستم
گفت بنشین و جام‌جم در ده تا ز جام‌جمت کنی مستم ....
(دیوان ص۲۵۱)

خورشیدجانفزای‌بودنورخاطرم جام‌جهان‌نمای‌خورد رشگ‌ساغرم
(دیوان ص۳۲)

ایضاً:

سیمین بران بسته‌میان می کرده‌در جام کیان
بسته گشاده‌ساقیان در پسته‌شکر ریخته

ولی همچنانکه مذکور افتاد مستی جام لبریز از عشق حافظ شیراز بیشتر وشراب هوش‌ربای آینه کردار او مردافکن‌تر است وما انواع استعمالات آنرا در دیوان‌خواجه ذکر میکنیم:

قدح بشرط ادب گیر زانکه‌تر کیبش
زکاسهٔ سر جمشید و بهمنست وقباد

ایضاً: آنکس که بدست جـــام دارد
سلطانی جم مـــدام دارد

دراین‌سه‌بیت‌اقتران «جام‌جهان‌بین» با «قدح‌باده» بوضوح کامل جلوه گراست:

مشکل خویش بر پیرمغان بردم دوش
کو بتأیید نظر حل معمّـــا میکرد

دیدمش خرّم و خندان قدح باده بدست
واندر آن آینه صد گونه تماشا میکرد

گفتم این جام جهان بین بتو کی‌داد حکیم
گفت آنروز که این گنبد مینا میکرد

دربیت زیر حصول جام‌جم را فقط در سایهٔ زیارت‌خاك میکدهٔ‌عشق‌میسر میداند:

بسرّ جام‌جم آنگه نظر توانی کرد
که‌خاك‌میکده کحل‌بصر توانی کرد

ایضاً: سرود مجلس جمشید گفته‌اند این‌بود
که‌جام باده بیاور که‌جم‌نخواهدماند

حافظ در محنت انقطاع بساقی روی‌میآورد وقدح آینه کردار ازو می‌طلبد تا در آینهٔ قدح چهرهٔ مقصود معاینه ببیند:

روزگاریست که دل‌چهرهٔ مقصود ندید
ساقیـــا آن قدح آینه‌کردار بیـار

حافظ بصراحت میفرماید باید نظر از «جام افسانه‌آمیز جم» که‌اصل واساسش نامعلوم وناپدید است منصرف ساخت وکام‌دل و رازمقصودرا درجام می‌جستجو کرد:

بده جام می و از جم مکن یاد
که میداند که‌جم کی‌بود و کی کی؟

خواجه جای‌دیگر درصفحهٔ سرخ‌فام آینه‌سان می رازجام کیخسرو وجمشید را میجوید:

بده‌ساقی آن می که‌عکسش‌زجام
بکیخسرو وجم فرستد پیـــام

(ص۳۵۷)

اگرخواهان جام‌جم(آیینهٔ سکندر) هستی روی به«جام می» آر! مست‌باش و عشق‌وبیخودی پیشه‌ساز، ازتظاهر وتقوای دروغین وصلاح ریائی گریزان‌باش، کمتر ازذره نه‌ای‌پست مشومهر بورز تابخلوتگه‌خورشید رسی‌چرخ‌زنان. چون‌مهرورزیدی ومستانه و رندانه روی‌بعشق آوردی همه‌چیزدر دلت‌تجلّی‌خواهد کرد وهررازی در نظرگاهت آشکارخواهد بود:

آیینهٔ سکندر جام میست بنگر　　　　تابرتوعرضه‌دارد احوال‌ملک‌دارا

دربیت زیر بواضحترین عبارتی‌استقبال واقبال خودرا نسبت‌بجام‌باده‌بیان میفرماید واین‌استقبال را بحقایق‌نمایی و رازگویی‌بادهٔ‌عشق‌مربوط میداند:

بدین شکرانه می‌بوسم **لب جام**　　　　که کرد آگه ز راز روزگارم

(ص۲۰۲)

حافظ‌سحرگاه «جام‌جهان‌بین»را از«پیرمیخانه»می‌ستاند ودرآینهٔ‌جام‌ازحسن لایزال مقصودآگاه میشود:

پیرمیخانه سحر **جام‌جهان‌بینم** داد　　　　واندرآن آینه از حسن‌توکردآگاهم

(ص۲۴۸)

شاعربزرگوار«خرابات» را«تختگاه‌سلیمان» و«جام‌باده»را«جام‌جم» میشناسد:

ای که‌در کوی‌**خرابات** مقامی‌داری　　　　**جم** وقت‌خودی اردست‌**بجامی** داری

(ص۳۱۲)

ایضاً: که‌بردبنزد شاهان ز من گدا پیامی　　　　که‌**بکوی‌میفروشان**دوهزار **جم‌بجامی**

(ص۳۲۹)

حافظ«جام می‌معنوی وشور وعشق» را بدست میگیرد ودرحبابهای رقصان‌بادهٔ سرخ وصفای‌آن آنچنانکه کیخسرو درجام هفت خط رمز و راز غیب مشاهده میکرد نقوش و رموزغیب را میخواند:

ببین **درآینهٔ‌جام** نقش‌بندی‌غیب　　　　که کس‌بیادندارد‌چنین‌عجب زمنی

(ص۳۳۸)

عارف بزرگوار مشکل روزگار را در «ساغر مینائی» حل میکند و برای درمان جگر خونین روی بساقی میآورد و جام می میطلبد:

زین دایرهٔ مینا خونین جگرم می ده تا حل کنم این مشکل در ساغر مینائی

(ص۳۵۲)

حافظ معتقد است آنانکه بمیزان قشر و زهد وخشکی وجمود درپی کشف راز روزگارند در آینهٔ صافی جام جم نیز جز نقش خود و اندیشهٔ خود وجز تصویر اوهام وصورت انانیت خود چیزی نخواهند دید وهمواره اسیر اوهام وتصورات خویشتنند ولی رندان مست که ازهنرها بعشق و رندی ونظربازی اکتفا کرده اند[1] و راز دنیی وعقبی را در آینهٔ ساغر مستی و «بیخودی ازبود خود و زکائنات» میجویند درخشت وسنگ وخاك تیرهٔ رهحقایق اولین وآخرین عیان می بینند.

هر آنکه رازدوعالم زخط ساغر خواند رموز جام جم از نقش خاك ره دانست

(ص۳٤)

دربیت زیر خواجهٔ شیراز در «می صافی» راز دهر را بطالبان گوهر اسرار آفرینش نشان میدهد ولی طالب اسرار را ازافشاء این رمز و راز مستور با «کج طبعان دل کور» یعنی اهل عقل واهل ظواهر برحذر میدارد:

بیا تا در می صافیت راز دهر بنمایم بشرط آنکه ننمائی بکج طبعان دل کورش

(ص۱۸۸)

شاعر عارف «روی دولت» را در «شراب (ومستی)»، و «گنج حکمت (اشراق)» را در «خرابی (وبیخبری ازهستی)» مینماید ودر «آینهٔ جام» رازهستی را میخواند:

شرابم ده و روی دولت ببین خرابم کن و گنج حکمت ببین
من آنم که چون جام گیرم بدست ببینم درآن آینه هرچه هست

(ص۳۵۸)

۱ــ عاشق ورندو نظربازم ومیگویم فاش تا بدانی که بچندین هنر آراسته ام
«حافظ»

«نور کنج اهل دل» را از «چراغ جام» میداند:

بی **چراغ جام** در خلوت نمی یارم نشست ‌‌‌‌‌‌ زانکه **کنج اهل دل** باید که **نورانی** بود

(ص۱۴۸)

ومیفرماید «آب حیات» را هم باید در «میکدهٔ عشق و مستی» جست:

آبی که خضر حیات از او یافت ‌‌‌‌‌‌ در **میـــــکده** جو که **جام** دارد

(ص۸۰)

***

بیهوده نیست که حافظ شیراز همه چیز را در «جام می» یافته است و در صفحهٔ مصفّای آن راز کائنات را میخواند زیرا حافظ «عکس رخ یار» را در «پیاله» دیده و جمال معبود ازلی را در آینهٔ مستی و شور مشاهده کرده است:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم ‌‌‌‌‌‌ ای بی‌خبر ز لذّت شرب مدام ما

(ص۹)

خاك آدم سرشته از می عشق الٓهی است[1] و مستی حاصله از این می بی‌خمار آسمانی رابط جان ودل شوریدهٔ بشر با منبع جمال و کمال لایزال است[2] و اتّصال بامعشوق جزبا استمساك باین رشته امکان پذیر نیست، راز گشایی می و جام مولود فروغ رخ ساقی آسمانی است که در صفحهٔ آینه‌سان جام متجلّی میباشد:

اینهمه عکس می و نقش نگارین که نمود ‌‌‌‌‌‌ یك فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد

(ص۷۶)

این ابیات نیز همه ناظر بجلوهٔ جمال ساقی درجام بادهٔ مستی بخش شور و وجد و عشق است:

دیشب بسیل اشك ره خواب میزدم ‌‌‌‌‌‌ نقشی بیاد خط تو بر آب میزدم

ابروی یار در نظر و خرقه سوخته ‌‌‌‌‌‌ جامی بیاد گوشهٔ محراب میزدم

(ص۲۱۸)

۱ـ رك: همین فصل، پایان مبحث «جام می وجام جم».

۲ـ رك: «عشق در دیوان حافظ»، بخش چهارم از باب دوم.

خطساقی گر ازاینگونه زند نقش بر آب ای بسا رخ که بخــــونابه منقش باشد
(ص۱۰۸)

اگر مفهوم واقعی و عارفانهٔ «جام جم» را که همانا دل وپاك و وارسته و آینه‌سان عارفان روشندل است در نظر بگیریم و توجّه داشته باشیم که بزرگترین و عالیترین وظیفهٔ «جام حقیقت نمای دل عارف» درك تجلیّات الـهی، وقبول انعکاس جمال معشوق و نظاره در رخسار بیحجاب دوست است رابطهٔ اشعار سابق الذکر را با مفهوم جام جم درك خواهم کرد و «جام تجلّی صفات» را در بیت زیر در مفهومی نزدیك بمفهوم واقعی و عارفانهٔ «جام جم» درخواهیم یافت:

بیخود از شعشعهٔ پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلّی صفاتم دادند

ابیات زیر نیز که از جلوهٔ جمال ساقی یا معشوق در آینهٔ صافی جام باده حکایت میکند از نوعی رابطهٔ دقیق معنوی و عرفانی بامفهوم عارفانهٔ «جام جم» خالی نیست:

عکس روی تو چو در آینهٔ **جام** افتاد عارف ازخندهٔ می درطمع خام افتاد

ایضاً:

حباب وار براندازم از نشاط کلاه اگر ز روی تو عکسی **بجام** ما افتد

مفهوم جام جم

غیرازموارد سابق الذکر که بتصریح درصور واشکال مختلف از «جام جم» سخن رفته است ازابیات ذیل نیز مفهوم «جام جم» استنباط میشود:

نظر پاك تواند رخ جانان دیدن که در آینه نظر جز بصفا نتوان کرد

ایضاً: چشم آلوده نظر از رخ جانان دور است بر رخ او نظر از **آینهٔ پاك** انداز

یعنی تهذیب دل و تزکیهٔ نظر و زدودن غبار شوائب واغراض مادّی ازصفحهٔ حساس ولطیف دیدهٔ حقیقت بین است که «رخ جانان» را بی‌پرده در برابر دیده جلوه گر میسازد.

ایضاً ناظر بمضمون بالااست:

روی جانان طلبی آینه را قابل ساز ورنه هرگز گل و نسرین ندمد ز آهن و روی

حافظ «دل» را «آینهٔ شاهی» مینامد ومیفرماید تا غبارهواجس شیطانی ببرکت صحبت پیری روشن‌رای[1] ازصفحهٔ دل زدوده نشود تجلّی انوارحقایق درلوح غبارآگین دل ناممکن خواهد بود:

دل که آینهٔ شاهیست غباری دارد　　　　ازخدا می‌طلبم صحبت روشن‌رائی

حافظ در بیت زیر «جلوهٔ ذات» را در «آینهٔ وصف جمال» میجوید:

بعدازین روی من و آینهٔ وصف جمال　　　　که در آنجاخبر ازجلوهٔ ذاتم دادند

خواجهٔ شیرازجهانرا جلوه گاه جمال شاهد خود میداند ومیفرماید:

جلوه گاه رخ اودیدهٔ من تنها نیست　　　　ماه وخورشید همین آینه میگردانند

ولی اضافه میفرماید که اگرچه کائنات سراسر جلوه گاه رخ یاراست، کوردلانی را که دل خاموش و بی نورشان جز قشر وظاهر چیزی درك نمیکند یارای مشاهدهٔ آن جمال بی پایان نیست.

وصل خورشید بشب پرّهٔ اعمی نرسد　　　　که در آن آینه صاحب‌نظران حیرانند

خواجهٔ بزرگوار سوزدل واشک سحرگاه و آه نیم‌شب رامصقلهٔ «آینهٔدل» میداند:

سرمکش حافظ زآه نیم‌شب　　　　تاچوصبحت آینه رخشان کنند

وچون «آینهٔدل» با سیل اشگ و آتش آه ازغش علائق دنیوی وغل اغراض مادّی مصفا گشت بهرجا می‌نگرد دوست را می‌بیند، با هر کس سخن میگوید آوازدوست را می‌شنود، جز یار وجمال یارچیزی در دنیا نمی‌یابد:

به‌پیش آینهٔ دل هرآنچه میدارم　　　　بجز خیـال جمالت نمی‌نماید باز

بالاخره حافظ دراین بیت شیوا سرّ اناالحق را بیان میفرماید وهمه‌چیز وهر حقیقتی را در وجودخویشتن ودل خویشتن می‌یابد و آنان را که درجستجوی گوهر یکدانهٔ حقیقت خاك نشین در کعبه و بتخانه ودیروخانقاه شده‌اند «کعبهٔدل» یا «جام‌جم» بازمیخواند:

۱ـ عقیدهٔ حافظ دربارهٔ «پیر» درهمین باب از کتاب (بخش دوم) مورد بحث قرارخواهد گرفت.

مرو بخانهٔ ارباب بیمروّت دهر   که گنج عافیتت در سرای خویشتن است[1]

فصل چهارم

آمیختگی «جام جم» با «کیخسرو» و «آیینهٔ اسکندر» و «سلیمان» و «آب خضر»

جام جم و سایر حکایات مربوط بجمشید در ادب فارسی با اساطیر مربوط بکیخسرو وسلیمان و اسکندر و خضر و غیره اختلاط و اقتران تام دارد. این اختلاط و اقتران اختصاص بجام جم و افسانه‌های مربوط بجمشید با سایر اساطیر ندارد و نظایر این آمیختگی بین دیگر اساطیر چون «اسکندر و خضر» و «سلیمان و خضر» و «ابراهیم و زرتشت» و غیره نیز بنظر میرسد. این اختلاط و اقتران ناشی از وجوه اشتراك و اشتباه بین اساطیر یا تسامح گویندگان و سرایندگان است و تحقیق و تتبع در این باره می‌تواند موضوع و زمینهٔ تألیف مفید و گرانبهایی در ادب فارسی قرار گیرد.

موضوع بحث ما در این مبحث، تحقیقی اجمالی در اختلاط اساطیر جم با دیگر اساطیر میباشد و اگر توفیق رفیق باشد تفصیل همین بحث باضافهٔ یادداشتهای دیگری در زمینهٔ «اختلاط اساطیر در ادب فارسی» که از موضوع این فصل بیرون است بصورت رساله‌ای جداگانه منتشر خواهد شد.

۱- جمشید و کیخسرو

«جام گیتی نمای» چنانکه گذشت در «شاهنامهٔ فردوسی»[2] و «تاریخ گزیدهٔ حمدالله مستوفی»[3] بکیخسرو نسبت داده‌شده‌است و نظر بقدمت و اصالت اساطیری شاهنامه و سایر

۱- این بیت یادآور «داستان فقیر و گنج» در دفتر ششم مثنوی است.

۲- رك: به «جام جم در شاهنامهٔ فردوسی» که ذکر آن رفته‌است.

۳- رك: به «جام جم در تاریخ گزیده» که ذکر آن گذشت.

قرائن بنظر میرسد «جام گیتی نمای» یعنی جامی که اسرار عالم و رموز کائنات در آن جلوه گر بوده منسوب بکیخسرو باشد ولی رفته رفته بعللی که ذیلاً ذکر میشود بجمشید نسبت یافته و بصورت «جام جم» زبانزد کلیهٔ شاعران و بزرگان ادب فارسی شده است. در «ترجمهٔ تاریخ طبری» راجع بجمشید چنین آمده: «ایدون گویند که این جمشید... سخت نیکوروی بود ومعنی جم روشنایی بود و جمش از بهر آن گفتندی که هر کجا رفتی روشنایی از وی تافتی... ودیوانرا سخره گرفت تا گرماوه ساختند وهرچه اندر دریا گهر بود دیوان از بهر او بر آوردند اگرچه بقعر دریا فرو بودی... وهمه خلق جهان را بچهار گروه کرد... پس دانایان وعالمان بر سر این چهار گروه بپای کرد تا هرچه کردندی به روز وشب و ماهیان وسالیان بامداد و شبانگاه صاحب خبر آن روزماه خبر بوی برداشتندی واگر کسی از آن رسم که وی نهاده بودی فراتر شدی هلاک از وی بر آوردی...»[1]. در تاریخ گزیدهٔ حمدالله مستوفی چنین مذکور است: «جمشید... نام او جم بود ولقب شد جهت آنکه از خوبی صورت روشنی از روی او می تافت... اکثر صنعتها درزمان او بدید شد، آهن از سنگ او بیرون آورد واز آن آلت حرب و... ساخت علم طب درزمان او آغاز کردند...»[2]. «فردوسی» در شرح پادشاهی جمشید فرماید:

گرانمایه جمشید فرزند اوی	کمر بسته و دل پر از پند اوی...
زخارا گهر جست یك روزگار	همی کرد زو روشنی خواستار
بچنگ آمدش چند گونه گهر	چو یاقوت و بیجاده وسیم و زر
ز خارا بافسون برون آورید	شد آن بندها را سراسر کلید...
پزشکی و درمان هر دردمند	در تندرستی و راه گزند
همان رازها کرد نیز آشکار	جهان را نیامد چنو خواستار[3]

۱ــ ترجمهٔ تاریخ طبری، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ علامه دهخدا.

۲ــ تاریخ گزیده چاپ لندن.

۳ــ رك: ص ۲۵، جلد اول شاهنامه چاپ بروخیم.

چنانکه گذشت «باده» نیز در روزگار جمشید بوجود آمده‌است. در «شاهنامهٔ فردوسی» چنین میخوانیم:

سر سال نـــو هرمز فرودین — بر آسوده از رنج تن، دل ز کین
بزرگان بشادی بیاراســـتند — می وجام ورامشگران خواستند...
یکی تخت پرمایه کرده بپـای — برو بر نشسته جهان کدخدای
نشسته بر آن تخت جمشید کی — بچنگ اندرون خسروی جام می
مر آن تخت را دیو برداشـــته — ز هـامون بابر اندر افراشته[1]

«منوچهری» گوید:

بنشین خورشیدوار، می خور جمشیدوار — فرّخ و امـــیدوار چون پسر کیقباد
(دیوان چاپ دبیرسیاقی، ص۱۹)

ایضاً در «دیوان منوچهری»[2] و «نفایس الفنون آملی»[3] اکتشاف باده بجمشید نسبت داده‌شده و در «نوروزنامه» کشف می بیکی از خویشان جمشید منسوب گشته[4]. در لغت نامه‌ها نیز اکتشاف شراب بجمشید نسبت داده‌شده‌است[5]. ایضاً در لغت نامه‌ها جمشید را سازندهٔ جام شراب دانسته‌اند: «ومناسبت جام بجمشید آنست که جمشید جام را احداث نموده»[6]، و نیز در فرهنگها «جمشید» را لقب جامع سلیمان واسکندر وجم گرفته‌اند:

«جمشید... نام پادشاهی اگر بلفظ خاتم ونگین واسب و تخت و باد و آصف وماهی وطیور وامثال آن باشد مراد از آن حضرت سلیمان .... است و اگر به‌سد و آینه و آب حیوان وامثال آن باشد اسکندر مراد است واگر بجام وشراب و بزم وجشن و نوروز وامثـال آن باشد جمشید پادشاه مرادباید کرد»[7]. مصحح فاضل برهان قاطع در حاشیهٔ

۱ـ جلداول چاپ بروخیم، ص۲۶ـ۲۵ و حاشیهٔ ۳ ص۲۶.
۲، ۳، ۴ـ رك: فصل سوم همین بخش، ص۱۹۰ـ۱۸۹.
۵ـ رك: فرهنگ نظام، ذیل «جام جم».
۶ـ رك: غیاث اللغات ص۱۱۶.
۷ـ رك: غیاث اللغات ص۱۲۳ـ۱۲۲.

«جام‌جم»مینویسد: «این‌جام‌تاقرن ششم‌بنام‌جام کیخسرو بکیخسرو انتساب داشت:

همیشه رای‌تو روشن ، همیشه عزم‌تومحکم
یکی‌چون‌جام کیخسرو یکی‌چون‌سد اسکندر

ظاهراً درقرن مزبور بمناسبت شهرت جمشید و یکی دانستن‌او باسلیمان جام مزبوررا بجمشید انتساب دادند وجام‌جم وجام‌جمشید گفتند ...» . درغیاث‌اللغات آمده : «جام جم وجام کیخسرو : مناسبت جام‌بجمشید آنست که جمشید جام را احداث‌نموده و کیخسروجامی ساخته‌بود مشتمل برخطوط‌هندسی چنانچه ازخطوط و رقوم و دوائر اصطرلاب ارتفاع کواکب وغیره معلوم‌نمایند همچنین او ازآن‌جام حوادث روزگار معلوم میکرد چنانچه در کتب‌تواریخ‌مسطورست...» . ازآنچه گفته‌شد چنین برمیآید:

۱ـ جام گیتی‌نمای‌یعنی‌جامی که‌اسرارعالم‌درآن‌جلوه گر بودمنسوب‌بکیخسرو است وشاید این‌جام چون اسباب اسطرلاب‌نقوش وخطوطی داشت که‌با مطالعه درآنها گردش کواکب وسعد ونحس‌ونزول وصعود طالع‌اشخاص ودیگر رموز واسرارمعلوم میشد.

۲ـ جام‌منسوب بجمشیدهمان‌جام‌باده‌است که‌برای‌اول‌بار ازطرف جمشیدبعداز اکتشاف شراب‌برای‌باده‌پیمایی‌ساخته‌شد وآن هفت خط داشت‌باسامی«جور وبغداد و بصره و ازرق و ورشکر وکاسه‌گر و فرودینه »[1] که‌بعدها بمناسبات وعلل زیر با«جام گیتی‌نمای کیخسرو»آمیخته و درادب فارسی مظهر واصطلاح مشخص «جام کیخسرو وجام گیتی‌نمای وجام‌عالم‌بین وجام اسرارنمای وغیره » قرار گرفته‌است:

الف ـ وظیفهٔ جام گیتی‌نمــای کشف اسرار وحل رموزاست . بزرگترین‌کار جمشید نیزچنانکه دیدیم کشف‌نهفته‌ها واسرارطبیعت واستخدام دیو وجنّ دراکتشاف رازهای‌نهان واختراع وابداع وسائل زندگی‌است وازجانب دیگر باگماشتن‌دانایان وجواسیس‌برسرمردم ازکارهای‌آنان همه روزه خبردارد.

۱ـ رك: «غیاث‌اللغات» ص۴۹۷، ذیل«هفت‌خط».

ب ـ نخستین صفت جام جهان بین روشنی است . جمشید نیز مظهر نور و روشنایی است و بقول صاحب ترجمهٔ تاریخ طبری « جمش از بهر آن گفتندی که هر کجا رفتی روشنایی از وی تافتی».

ج ـ جمشید مکتشف باده است و رسم می و جام بدو انتساب دارد و نخستین جام را با هفت خط مذکور او ساخته . جام گیتی نمای کیخسرو نیز هر چه باشد جامی است با نقوش اسرار آمیز و خطوط نجومی که جهان و هر چه در آنست در آن متجلی میباشد.

د ـ اختلاط و اقتران «جمشید» با «سلیمان» که در دنبالهٔ همین بحث خواهد آمد، و مفهوم «جام گیتی نمای» از جهت مناسبتی که با وظائف و خصائص «خاتم سحر آمیز» و « کلاه سحر آمیز» سلیمان (= جم) دارد بجمشید (= سلیمان) نسبت داده شده.

هـ ـ کیخسرو که «جام گیتی نمای» بدو انتساب دارد با «سلیمان» اقتران دارد[1] و اتحاد «سلیمان» و «جم» نیز در ادب فارسی چنانکه خواهد آمد بوضوح جلوه گر است، بدین ترتیب کیفیت نسبت «جام کیخسرو» به «سلیمان (= جم)» روشنتر میشود.

۳ـ ظاهراً قدیمترین جاییکه «جام جم» آمده است «طریق التحقیق سنائی»[2] است[3].

اکنون نمونه‌ای چند از انتساب «جام» به « کیخسرو» و اختلاط جمشید و کیخسرو ذکر میکنیم:

۱ـ «**جام کیخسرو** جامی بوده که کیخسرو پادشاه قدیم افسانه‌ای ایران داشته از آن احوال عالم را استخراج میکرده»[4].

۲ـ «**جام جم و جام کیخسرو**: ... **کیخسرو** جامی ساخته بود مشتمل بر خطوط هندسی

۱ـ در صفحهٔ ٤٧ «مجمل التواریخ و القصص» چنین آمده: «... و بزندگانی کیکاوس پادشاهی **بکیخسرو** رسید و **سلیمان** علیه السلام بزمین شام پیغمبر و پادشاه بود... و بروایتی گویند **سلیمان** بعهد کیخسرو بود...».

۲ـ حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم سنائی غزنوی متولد ٤٣٧ ومتوفی در سنهٔ ٥٣٥ هجری.

۳ـ رك: همین کتاب، ص ۱۷۱ و ص ۱۹۹.

٤ـ رك: «جام جم در آثار دیگران» (فصل دوم از همین بخش).

چنانچه‌ازخطوط ورقوم ودوائر اصطرلاب‌ارتفاع کواکب وغیره‌معلوم‌نمایند همچنین‌او از آن جام حوادث روزگارمعلوم میکرد ... »[1]. ایضاً «جام‌جهان‌بین وجام‌جهان‌نما: عبارت‌است از**جام‌کیخسرو** که‌احوال‌خیر وشرّعالم‌از آن معلوم میشد»[2].

۳ـ «کیخسرودرجام گیتی‌نمای‌احوال‌اومشاهده کرد»[3].

٤ـ «دیدن**کیخسرو** بیژن‌را درجام گیتی‌نمای»[4].

٥ـ درديوان «عطار» به«جام کیخسرو»برنمیخوریم و«کیخسرو»نیزیکباردر مقام مقارنه‌باجمشید آمده‌است:

از افریدون و از **جمشید** دردا | **زکیخسرو** ز نوشروان دریغا

(ص۹دیوان)

٦ـدردیوان‌شعر«امیرمعزی»یکبار بصراحت«جام»به«کیخسرو»نسبت‌داده‌شده:

جام‌کیخسرو اگر گیتی‌نمودازروشنی | رای‌ملك‌آرای‌توروشنترست‌ازجام‌او

(ص٦٧٦دیوان‌چاپ‌تهران)

یکبارنیز«بزم» که‌از مختصات «جمشید»است به«کیخسرو» انتساب‌یافته:

رزم را افراسیاب وبزم را **کیخسروی** | داد رانوشین‌روان وملك‌رااسکندری

(دیوان‌ص٧١٥)

۷ـ دردیوان«خاقانی»چندبار به«جام کیخسرو»تصریح رفته:

جام‌کیخسرو است خاطر من | که کند راز کائنات اظهار

(دیوان‌چاپ‌عبدالرسولی،ص۲۰۲)

ایضاً: ازضمیرش که‌بیکدم دوجهان‌بنماید | **جام‌کیخسرو** ایران‌بخراسان‌یابم

(دیوان۳۰۲)

وبیش‌ازچهاربار«جام‌جم» به«کیخسرو» اختصاص‌یافته‌است:

۱ـ رك: «جام‌جم‌درآثاردیگران» که‌پیشتر گذشت.

۲ـ « « « « « «

۳ـ از«تاریخ گزیده»: رك به«جام‌جم درآثاردیگران».

٤ـ رك: «جام‌جم‌درشاهنامهٔ‌فردوسی» که شرح آن گذشت.

بشاه جهان‌بین که کیخسرو آسا زیك عکس جامش دو کیهان نماید

(ص۱۳٦)

کیخسروانه جام ز خون سیاوشان گنج فراسیاب بسیما برافکند

(ص۱٤۰)

کیخسروانه جام می، خون سیاوش رنگ وی

چون آتش کاوس کی، کرده زرافشان صبح را

(ص٤٦۳)

کیخسرو گوهر بخش آن گوهر کیخسرو کز جام خرد دیدست اسرار همه‌عالم

(ص٤۸۱)

۸ــ در دیوان شعر خواجهٔ بزرگوار شیراز نیز اختلاط «جمشید» و «کیخسرو» و انتساب «جام» بهر دو بچشم میخورد:

الف ــ آنجا که‌از باده و جرعه بر خاك افشاندن سخن میرود استاد شیراز از «جمشید و کیخسرو» توأماً یاد میکند:

بیفشان جرعه‌ای بر خاك وحال اهل‌دل بشنو

که‌از جمشید و کیخسرو هزاران داستان دارد[1]

اقتران «جمشید و کیخسرو» در ذهن عارف بزرگوار جای دیگر نیز دیده‌میشود:

صبا ازعشق‌من رمزی بگو با آن‌شه‌خوبان

که صد جمشید و کیخسرو غلام کمترین دارد[2]

ایضاً در «ساقینامه» اقتران واختلاط «کیخسرو وجم» و نسبت «جام» بآندو در دو بیت متشابه بنظر میرسد:

بیا ساقی آن می که عکسش زجام بکیخسرو و جم فرستد پیام

بده تا بگویم بآواز نی که جمشید کی بود و کاووس کی

۱ــ ص۸۲ دیوان‌حافظ (قزوینی‌غنی)، غزل ۱۲۰.

۲ــ ص۸۳ « « « « ۱۲۱.

دیگر: بده ساقی آن می که عکسش ز جام بکیخسرو وجم فرستد پیــام

ب ـ آنجا که بتصریح «جام» را به «کیخسرو» نسبت میدهد:

گوی خوبی بردی از خوبان خلخ شاد باش

جام کیخسرو طلب کافراسیاب انداختی[1]

ج ـ درغزل ۱۶۷ (دیوان، طبع قزوینی غنی) بمطلع:

ستاره ای بدرخشید وماه مجلس شد دل رمیدهٔ ما را انیس ومونس شد

این بیت آمده است:

خیال آب خضر بست و جام اسکندر بجرعه نوشی سلطان ابوالفوارس شد

که جز در نسخهٔ خطی متعلق بآقای سید عبدالرحیم خلخالی که اساس طبع مرحومین قزوینی وغنی میباشد درسایر نسخ بجای «جام اسکندر»، «**جام کیخسرو**» آمده است.

جام جم و آیینهٔ اسکندر

قبل از ورود در کیفیت اختلاط «جام جم» و «آینهٔ اسکندر» لازم است «آیینهٔ اسکندر» را بشناسیم واشتراک وظیفهٔ آنرا با «جام جم» که علت اختلاط این دو اصطلاح درادب فارسی است مورد دقت قرار دهیم ولی چون آقای دکتر معین مقالهٔ مفید ومفصلی در خصوص «آیینهٔ اسکندر» انتشار داده اند[2] از بحث تفصیلی دراین باره خودداری میکنیم و باشاره ای اجمالی تا آنحد که برای تکمیل این مقال لازم است اکتفا میورزیم.

ازنظر تاریخی «آیینهٔ اسکندر» درحقیقت «آیینهٔ اسکندریه» است یعنی آیینه ای که برفراز منارهٔ شهر اسکندریه نصب کرده بودند و بعدها بمناسبت آنکه بنیاد نهادن شهر اسکندریه ومنارهٔ آنرا باسکندر مقدونی نسبت میدادند، آیینه را نیز بدو انتساب دادند

۱ـ ص ۳۰۱ دیوان حافظ، غزل ۴۳۳.

۲ـ رك: برهان قاطع چاپ آقای دکتر معین، صفحهٔ ۷۴ (جلد اول) حاشیهٔ ۳. همچنین رجوع کنید بمقالهٔ آقای دکتر معین درمجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران،

ومنارهٔ شهر اسکندریه در رأس شمال‌شرقی فارس[1] که‌جزیره‌ای در بندراسکندریه‌است توسط بطلمیوس مخلص[2] بنا شده بود واین‌مناره‌قرنهای‌بسیار پس ازفتح عرب پایدارماند[3].

از نظر اساطیری گویند « چون سکندرشهر اسکندریه درسرحد فرنگ معمور کرد در آن شهر بر کنارهٔ دریا برای آگاهی‌ازشورش‌اهل‌فرنگ منارهٔبنا کرد و آیینه ازحکمت وطلسم‌ساخته‌بر آن مناره‌نهاد ودیدبانی‌معین کرد تا تهیهٔ آمدن‌ایشان در آن آیینه دیده‌فوج‌اسکندر را آگاه گرداند. دو بار باین تدبیر شکست‌دادندبارسوم دیدبان غفلت کرد اهل‌فرنگ آمده شهر اسکندریه راخراب کردند و آن آیینه‌را درمیان دریا انداختند چون‌سکندر را خبرشد باز آن آیینه را ازدریا بر آورده بر سر مناره نصب کرد از آنوقت‌ایشان بر آن تصرف نیافتند از کشف و برهان،ودر تواریخ‌بهجت‌العالم‌مسطورست که درشهر اسکندریه‌بلیناس بفرمودهٔ‌اسکندرمنارهٔ‌عظیم‌ساخته‌بود به‌بلندی سه صد گز و برسر آن آیینه‌نصب کرد که‌قطر آن هفت گز و دور آن بست ویك گز بود تقریباًچون بدوربین در آن نگریستی‌هرچه دراستنبول واقع‌بودی در آن آیینه ظاهرمیبود»[4]. ایضاً «آیینهٔ‌اسکندری ـ آینه‌ای‌بود ازهنرهای‌ارسطو که‌بجهت آگاهی‌ازحال‌فرنگ‌برسر منارهٔ‌اسکندریه که‌درحدودفرنگ‌بر کناردریا بنا کردهٔ‌اسکندر بود نصب کرده‌بودند. شبی‌پاسبانان‌غافل‌شدند وفرنگیان‌فرصت‌یافته‌آنرا درآب‌انداختند واسکندریه‌را برهم زدند، وعاقبت‌ارسطو آنرا ازآب‌بیرون‌آورد و کنایه‌از آفتاب‌هم‌هست»[5].

ایضاً : «آیینه‌ساختن‌اسکندررا نظامی‌دراسکندر نامه‌نوشته ـ آیینه‌فلزی‌بود که موافق‌قصهٔ‌مشهورایران‌اسکندر بر بالای‌منارهٔ‌اسکندریه‌نصب کرد تا دشمنان‌آمده‌آنرا براثر غفلت‌پاسبانان بدریا انداختند وارسطاطالیس مغناطیس‌بزرگی‌ساخته‌بر روی‌آب گرفت وآن مغناطیس آینهٔ‌آهنی‌را جذب به‌بیرون کرد»[6].

۱ـ pharos ۲ـ ptolemaios sôter

۳ـ رك: برهان‌قاطع‌چاپ زوار،ص ۷٤(جلداول)حاشیهٔ۳.

٤ـ غیاث‌اللغات‌ص۳.

٥ـ برهان‌قاطع‌چاپ‌زوار،ص ۷٤(جلداول).

٦ـ از«فرهنگ‌نظام».

از کلیهٔ آنچه گذشت وظیفهٔ دور بینی وجهان بینی ودور نمایی برای «آینهٔ اسکندر» مستفاداست یعنی همان مفهوم ووظیفه‌ای که با شدّت وصراحت بیشتری در بارهٔ «جام جم» دیدیم، وهمین اشتراك وظیفه یعنی «**دور نمایی وجهان نمایی**» موجب اختلاط استعمال این دو اصطلاح شده است ودرادب فارسی «آینهٔ اسکندر» درمفهوم «جام جم» بکار رفته.

اختلاط جام جم و آینهٔ اسکندر در دیوان خاقانی

خاقانی «**آینهٔ سکندر**» را درمفهوم «گیتی نمایی» میآورد والبتّه «گیتی نمایی» صفت ووظیفهٔ اختصاصی «جام جم» است:

عکس **یکجامش دو گیتی مینماید** کز صفات　　آب خضر و **آینهٔ جان سکندر** ساختند

(دیوان ص۱۲۲)

«جام سکندر» یعنی اختصاص «جام» (که ازلوازم ومختصات «جمشید» است) به «اسکندر» در دیوان خاقانی قابل توجّه است:

چون زاب خضر **جام سکندر** کشد ببزم　　گنج سکندر از پی یغما برافکند

(ص۱۴۵)

ایضاً دراین ابیات «جام» با اسکندر و «آینهٔ اسکندر» اقترانی دارد:

جام و کفش چون بنگری هست آفتاب ومشتری

جام آینهٔ اسکندری می آب حیوان باد هم (ص۴۶۹)

یا: کاب حیوان کجا **سکندر** جست　　تشنهٔ فیض **جام** او زیبد

یا: هزار جان **سکندر** صفات خضر صفا　　نثار چشمهٔ حیوان **جام** او زیبد

«خاقانی» در بیت زیر «آینهٔ دل» میسازد و بمراد میرسد وازپرتو این آینهٔ درخشان کوس اسکندری میزند:

ساختم **آینهٔ دل** یافتم آب حیات　　گرچه باور نایدت هم خضر وهم **اسکندرم**

(ص۲۵۲)

دراین ابیات نیز «اسکندر» با «جمشید» و «کیخسرو» و «تخت کیان» اقتران

ومناسبت پیدا کرده است:

کیخسرو رستم کمان **جمشید** **اسکندر** مکان

چون مهدی آخر زمان عدل هویدا داشته (ص ۳۹۷)

ایضاً: **اسکندر** نامجوی گیتی **کیخسرو** کامران دولت

(ص ۴۹۶)

یا: گر **سکندر** زنده ماندی تا کنون پشتش از تخت کیان برخاستی

(ص ۵۱۷)

یا: **اسکندر** ثانی بین **جمشید** **کیانی** بین خورشید معانی بین آثار چنین خوشتر

(ص ۷۸۹)

جام و اسکندر در دیوان مسعودسعد

در دیوان مسعودسعد بر اثر یك استقصای ناقص این ابیات که در نخستین، «اسکندر» و «آب حیوان» و «جام» ودر دو دیگر، «اسکندر» با «جم» ذکر شده است بنظر رسید:

۱ـ همی چون سکندر بگشتم از آنك بماند بهر شهر از من اثر

سکندر ندید **آب حیوان** و من همی بینم اینك **بجام** تو در

(ص ۲۰۱)

۲ـ تو شاد همی باش بدین فرّ و بدین شان

با حشمت **اسکندر** و با مرتبت **جم**

(ص ۳۶۵)

۳ـ ای شاه عدو بندی و هم قلعه گشای ای خسرو **جمجاه** **سکندر** سیمای

(ص ۷۲۳)

جام و جمشید و کیخسرو و اسکندر در دیوان امیر معزی:

در دیوان امیر معزی «جام» به اسکندر نسبت داده نشده و «آیینهٔ اسکندر» نیز بنظر نمیرسد ولی:

۱ـ اسکندر در این ابیات با جم و جمشید مقترن است:

با فرّتو وفتح‌تو درمشرق ومغرب — از فرّ جم وفتح سکندر که کندیاد[1]

ایضاً: دولت‌جمشیدواسکندر بایشان داد چرخ

آفتـــــاب دولت جمشید واسکندرتویی[2]

۲- دراین‌ابیات‌نیزاسکندر با کیخسرو آمد:

ازعجایب‌هست درایام‌فرزندان‌تو — هرچه‌درافسانهٔ‌کیخسروواسکندراست[3]

یـا: همیشه‌رای‌توروشن‌همیشه‌عزم‌تومحکم

یکی‌چون جام‌کیخسرو یکی چون‌سداسکندر[4]

ایضاً: چون همّت‌بزرگ‌تو هرگز نداشتند

کیخسرو و ســـــکندر و نوشیروان همم[5]

» : رزم را افراسیاب وبزم را کیخسروی

دادرانوشین‌روان وملك را اســــکندری[6]

جام‌جم‌واسکندردردیوان‌خواجه‌حافظ

دردیوان‌خواجهٔ‌بزرگوار«اسکندر»بامناسبات زیرتوأم وهمراه‌است:

۱- باخضرپیغمبر، که‌همراه‌وراهنمای‌اسکندر(اسکندراساطیری)درظلمات‌بود.

۲- آب حیات وآب زندگانی وآب حیوان وچشمهٔ حیوان وعدم وصول‌بدان به‌سبب‌عدم موافقت‌تقدیروسرنوشت.

۳- آیینه.

۱- دیوان‌امیرمعزی ص۱۳۹

۲- » » ص۷۱۲

۳- » » ص۱۰۱

۴- » » ص۳۸۹

۵- » » ص۴۸۹

۶- » » ص۷۱۵

۴ــ ظلمات که محل آب حیات است واسکندر براهنمایی و رفاقت خضر برای پیدا کردن آب زندگانی وارد آن سرزمین شد.

ازاین مناسبات که بحث در آنها از حوصلهٔ این مقال خارج است فقط «آیینه» وارتباط آن با «اسکندر» را مورد بررسی قرار خواهیم دارد وفعلاً از بحث دربارهٔ سه قسمت دیگر چشم می پوشیم[1].

چنانکه گذشت[2] بافرض صحت نسخهٔ خطی متعلق بآقای خلخالی که اساس طبع مرحومین قزوینی وغنی قرار گرفته یك بار در دیوان خواجه «جام» به «اسکندر» اختصاص یافته است:

خیال آب خضر بست و **جام اسکندر** — بجرعه نوشی سلطان ابوالفوارس شد

درغزل دیگر از «آیینهٔ سکندر» همان مفهوم «جام جم» اراده شده ودرك اسرارعالم بدان احاله گشته:

آیینهٔ سکندر جام میست بنگر — تا بر تو عرضه دارد احوال ملك دارا

بطوریکه مذکور افتاد در اغلب نسخ جز نسخهٔ مصحح مرحومین قزوینی وغنی و «شرح سودی» وچند نسخهٔ دیگر بجای «جام می»، «جام جم» ضبط شده است که بدلائل زیر ناصحیح میباشد وصحیح «جام می» است که در نسخهٔ قزوینی وغنی وشرح سودی مضبوط است:

الف ــ ضبط نسخهٔ خلخالی نوشته شده بسال ۸۲۷ که باصرف نظر ازچند نسخه (آقای دکتر خانلری درمقدمه بر کتاب «غزلهای خواجه حافظ شیرازی» به این نسخه ها اشاره کرده اند وامیداست هرچه زودتر نسخهٔ کاملی ازدیوان حافظ بر اساس این نسخ در دسترس مشتاقان خواجهٔ شیراز قرار گیرد) اقدم نسخ موجود از دیوان خواجه بشمار میرود.

۱ــ نگارنده یادداشتهایی تحت عنوان «اساطیر در دیوان حافظ» فراهم آورده که امید است در آینده توفیق نشر آنها دست دهد. در آن یادداشتها تمام این مباحث مفصلاً بررسی شده است.

۲ــ رك: به «جام اسکندر و آیینهٔ اسکندر» که شرح آن گذشت (ص ۱۹۷ همین کتاب).

ب ـ ضبط «شرح سودی» که با توجه بشرح مربوط مؤید ومؤکد ضبط نسخهٔ خلخالی است.

ج ـ واضح است که خواجهٔ بزرگوار در این بیت از «آیینهٔ سکندر» همان مفهوم «جام جم» را در نظر دارد واصولاً «آیینهٔ سکندر» با «جام جم» اشتراك وظیفه داشته هر دو از نظر اساطیری مفید غیب‌نمایی و از نظر عرفانی با توجه بدانچه تفصیلاً گذشت وسیلهٔ حل رموز و اسرار آفرینش ومشاهدهٔ جمال مستور جانان هستند. با توجه باین اصل سستی وضعف «آیینهٔ سکندر جام جمست بنگر» را بوضوح درمی‌یابیم. از توضیح این مطلب واضح که «آیینهٔ سکندر» همان «جام جم» است هیچ موضوع تازه‌ای روشن نمیشود زیرا هم «جام جم» بودن «آیینهٔ سکندر» بدیهی و روشن میباشد وهم جهان‌نمایی (که نمودن ملك دارا نیز جزئی از آن است) آیینهٔ سکندر و جام جم آشکار ومسلم، پس بعید است که خواجهٔ سخن‌سنج ومعنی‌پرور شیراز در یك بیت مرتکب دو تأکید بیجهت و زائد و بیفایده بشود: نخست اینکه **آیینهٔ سکندر جام جم** است. دوم آنکه اگر بآیینهٔ سکندر یا جام جم بنگری احوال ملك دارا را خواهی دید. واگر چنین توجیه کنیم که خواجه میفرماید: «آیینهٔ سکندر جام جم است یعنی وظیفه‌اش جهان‌نمایی می‌باشد یا اگر در طلب آیینهٔ سکندر هستی بدان که همان جام جم است، در آن بنگر تا بی‌ثباتی و بیوفایی این جهان ودولت وحشمت این جهان بر تو عرضه دارد» نیز ایراد بالا مرتفع نخواهد شد.

د ـ رجحان «جام می» از جهات متعدد روشن است:

۱ـ باقبول «جام می» ایراد بالا درمورد تأکید و توضیح بیجهت بکلی منتفی و ضعف وسستی بیت نیز مرتفع است.

۲ـ بیت معنای مقصود ومحصّلی خواهد داشت و آن معنای مقصود ومحصّل اینست که اگر خواهان آیینهٔ سکندر (= جام جم) هستی آگاه باش که آیینهٔ سکندر (= جام جم) جز «جام می» نیست پس بجام می روی آر تا اسرار کائنات و ازجمله بیمهری و بی‌ثباتی

دولت دنیوی را در آن معاینه بینی.

۳- در مبحث «می و مستی یا جام جم» بتفصیل روشن ساختیم که در نظر خواجهٔ بزرگوار جام جم (= آیینهٔ سکندر) همان جام مستی بخش است از جمله:

گفتم این جام جهان بین (= قدح باده) بتو کی داد حکیم
گفت آنروز که این گنبد مینا میکرد

یا: بسرّ جام جم آنگه نظر توانی کرد — که خاك میکده کحل بصر توانی کرد

« روزگاریست که دل چهرهٔ مقصود ندید — ساقیا آن قدح آینه کردار بیار

« بدین شکرانه می بوسم لب جام — که کرد آگه ز راز روزگارم

ه- امکان تغییر و تحریف از طرف نساخ یا خوانندگان و تبدیل «جام می» به «جام جم» از جهت معروفیت کامل «جام جم» و اختصاص «جام» به «جم» و اقتران مضمون و مفهوم «جام جم» و «آیینهٔ سکندر».

و- در خاتمه بیفایده نیست که بخصوص از نظر آشنایی به یك نظر قابل توجه و بکر یعنی «نسبت جام گیتی نمای به داراب» ترجمهٔ قسمتی از شرح بیت ما نحن فیه را از «شرح سودی» نقل کنیم: «آیینهٔ سکندر جام میست... قصه‌های آیینهٔ سکندر و جام گیتی نمای مشهور است، گویند که اسکندر پسر دارا بود، بعد از داراب پسرش داراب نام بر تخت نشست، اسکندر حصهٔ خود را از ملك پدر از داراب بخواست، داراب اطاعت نکرد و کار بجنگ کشید، هر گاه اسکندر سپاهی آمادهٔ هجوم میساخت داراب در جام گیتی نمای می دید و دفع میکرد ولی اسکندر از قلمرو داراب بی خبر بود، پس از حکما استمداد کرد و آنان در اسکندریه بر سر میلی بلند آیینه‌ای وضع کردند که اقالیم سبعه در آن جلوه گر بود. منظور خواجه از آیینهٔ اسکندر همین آیینه است و از جام می رمز است بجام عالم نما... محصول بیت: آیینهٔ سکندر قدح باده است یعنی خاصیت آن در این وجود دارد و هر چه خواهی بتو بنماید، در آن بنگر تا بنماید که چگونه ملك دارا خراب شده»[1].

۱- شرح سودی، جلد اول ص۲۷.

درشرح بالاچند موضوع درخور توجّه است : اول نسبت دادن جام گیتی نمای به داراب پسر داراب، دوم اختیار «جام می» درمتن و توضیح درشرح که « وازجام می رمز است بجام عالم نما».

دراین بیت نیز مناسبت «اسکندر» با «جام» درخور توجّه است:

آنچه **اسکندر** طلب کرد و ندادش روزگار   جرعهٔ بود از زلال **جام** جان افزای تو
(غزل ٤١٠)

در بیت زیر از «آیینهٔ سکندر» جام بادهٔ سرخ یعنی جام دل پاك و روشن منظور است:

من آن آیینه را روزی بدست آرم **سکندروار**

اگر میگیرد این آتش زمانی ور نمی گیرد

در «شرح سودی» این بیت چنین شرح شده: «منظور خواجه از آن آیینه **جام پیرمغان** است و مراد از این آتش **شراب سرخ** ومقصود ازتأثیر (گرفتن) سرخوشی و مستی است»[۱].

در دیوان خواجهٔ بزرگوار جز این موارد درقریب هشت مورد دیگر از «اسکندر» بمناسبات سابق الذکر سخن رفته است که در این بحث مورد استفاده نمی باشد.

۳- خضر و جم

درادب فارسی اساطیر مربوط به خضر از افسانه های راجع به اسکندر قابل تفکیک نیست و درمواردی نیز با «جم» و «جام جم» آمیختگی پیدا کرده است ، رابطه وعلّت این آمیختگی ازسه جهت وجنبه میباشد:

الف ـ از باب تصادف.

ب ـ بوساطت اسکندر و آیینهٔ سکندر که با اساطیر مربوط به خضر اتحاد تام دارد.

ج ـ بمناسبت اقتران و رابطهٔ «جام (جم)» با «آب زندگانی و آب حیوان (مربوط بخضر)» که وجه این ارتباط کاملاً معلوم است. «جام جم» برای نوشیدن شراب مستی بخش معارف وحقایق وعشق وشورمورد استعمال شعرا وعرفاست وحد کمال وتأثیر این می

۱ـ شرح سودی، جلد اول ص۳۷۹.

مستی‌بخش آسمانی‌افاضهٔ «عمرجاودان» و «زندگی بی‌زوال معنوی» یا «بقای محض» می‌باشد:

۱ـ خاقانی‌دراین‌بیت «آب‌خضر» را با «جام گوهری» و «آیینهٔ‌سکندری» جمع کرده‌است و «جام و آینهٔ‌سکندر» مؤید توجه ذهن‌شاعر بمفهوم «جام‌جم» و «آینهٔ‌سکندر (= جام‌جم)» میباشد:

صبحدم **آب‌خضر** نوش از لب **جام‌گوهری**

کز ظلمات بحر جست **آینهٔ‌سکندری** (ص۴۲۶)

دراین‌بیت‌نیزمفهوم «سکندر» با «خضر» و «چشمهٔ‌حیوان» و «جام» آمیخته‌است و اضافهٔ «چشمهٔ‌حیوان» به «جام» قابل‌توجه میباشد:

هزارجان‌سکندرصفات‌خضرصفا　　نثار **چشمهٔ‌حیوان جام** او زیبد

دربیت زیر «مشرب‌خضر» با «خاتم‌جم» استعمال‌شده‌است:

کرمش چشمه‌سار **مشرب‌خضر**　　قلمش سربهای **خاتم‌جم**

(ص۶۶۱)

ایضاً دراین‌بیت «جم» و «خضر» را باهم می‌یابیم:

ادریس و**جم** مهندس،موسی و**خضر**بنّا　　روح ملك مزوق نوح‌لملك دروگر[۱]

(ص۱۹۲)

۲ـ دردیوان **امیرمعزی** نیز «جم» در کنار «خضر» دیده میشود:

فلك بملك **جم** ایشاه مژده داد ترا

بعمر**خضر** ترا روزگارمژده دهاد (ص۱۳۸)

ایضاً: خالق‌عرش سه‌چیز سه‌پیمبر بتوداد

معجزعیسی وعمر**خضر** وشاهی**جم** (ص۴۸۰)

۱ـ مزوق‌نقاش ومذهب وآرایش کننده، دروگر نجار ولمك‌نام‌پدر نوح‌است. (ازحاشیهٔ‌دیوان)

۳ـ در دیوان **عطار** اختلاط و اقتران «آب‌خضر» و«جام‌جم» بروشنترین وجهی دیده میشود:

گرچه **آب خضر جام‌جم** بشد تشنهٔ **جام‌جهان افزای** تست (ص۸۲)

شیخ‌عطار، گاهی از«جام‌جم» درقدح«آب‌خضر» میریزد:

در قدح ریز **آب‌خضر** از **جام‌جم** بازنتوان گشت‌ازین ره بی‌فتوح (ص۱۰۹)

و گاهی «جام‌جم» را مالامال از«آب‌خضر» میکند:

جام‌جم پر **آب خضر** ازدست‌عیسی‌چون‌خورند

همچنان‌خورشر بتی از**جام‌جان‌افزای** او (ص۳۲۹)

تراکیب «**جام‌جهان‌افزای**» و«**جام‌جان‌افزای**» نیز درابیات فوق‌جالب‌توجه‌است.

٤ـ در دیوان **خواجهٔ‌شیراز**«خضر» بااین‌مناسبات همراه‌است:

الف ـ عمرجاودان که بسبب‌نوشیدن آب‌حیات‌حاصل آمد.

ب ـ آب حیات که‌خضر بااسکندر درجستجوی آن برآمد، خضر بتقدیر الٓهی‌از آن آب بخورد وعمر جاودان یافت ولی اسکندر را بجهت مخالفت‌تقدیر نوشیدن آن ممکن‌نشد.

ج ـ ظلمات که‌چشمهٔ آب‌حیوان در آن واقع‌است.

د ـ راهنمایی گمگشتگان ودلالت مسافران سرگردان ، بموجب این عقیده که‌خضر نبی پس‌ازعمرجاودان‌یافتن بامر الٓهی‌مأمورشد گم‌شدگان وسرگردانان را هدایت کند و آنانرا که دربیابانها ره گم کرده‌اند بمقصد برساند.

ولی‌جزمواردی که رابطه‌ای ضعیف‌بین«خضر» و«جام»بنظر میرسد اختلاطی‌بین «خضر» ومفهوم«جام‌جم»دیده‌نمیشود:

راهم مزن‌بوصف زلال **خضر** که من ازجام شاه‌جرعه کش‌حوض کوثرم
(غزل۳۲۹،ص۲۲۵)

۴- سلیمان و جم

آمیختگی اساطیر «سلیمان» با «جم» کاملترین و روشنترین نمونهٔ اختلاط اساطیر است . این اختلاط وامتزاج در زبان وادب فارسی بصور گونا گون جلوه گر می باشد. آنچه اختصاص بجمشید دارد چون تخت وجام بسلیمان نیز نسبت داده شده و آنچه از خصائص سلیمان است نظیر خاتم ومور وباد و دیو و وجن وپری ومرغ و آصف وبلقیس وجز آن به‌جمشید منسوب گشته. ما برای احتراز از اطناب بیش از این در کلیات موضوع بحث نمی کنیم ونمونه‌های این امتزاج واختلاط را درمتون ادبی فارسی ازنظم ونثر مورد دقت قرار میدهیم وسپس اختلاطا اساطیر سلیمان وجم را دردیوان خواجهٔ بزرگوار درمعرض مطالعه می آوریم :

۱- در کتاب **مجمل التواریخ والقصص**[1] درخاتمهٔ باب هشتم که مخصوص ملوك عجم است درنسب ملوك عجم وتطبیق آنها باپیغمبران وملوك سامی چنین آمده‌است: « واندر نسب این جماعت بعضی روایت دیگر هست که آنرا ننوشتم، که‌ازحقیقت دوراست ومحال چنانك عادت مغانست،ویا ازنقل سهوها بودست، و گردش روز گار درازدرش(الظاهر: درازش) کرده ، وخلل پذیرفته ، و بعضی آنست که گویند : فریدون نمرود بود وباز کیکاوس را هم نمرود گویند ، یعنی که هم بآسمان رفت، وابراهیم را سیاوش گویند ، سبب آنکه وی درآتش رفت، **وسلیمان را جم** ونوح را نریمان ولهراسف رابخت نصر و رستم را نسبت بعرب کنند...».

جای دیگر درمجمل التواریخ کیخسرو وسلیمان را هم زمان دانسته‌است : « و بزندگانی کیکاوس پادشاهی **بکیخسرو** رسید **وسلیمان پیغمبر** علیه‌السلام بزمین‌شام پیغمبر و پادشاه بود . چنین گویند کیکاوس از وی بخواست تا دیوان را بفرماید تا ازبهروی عمارت کنند وآن بناها که‌بپارس‌است بدان عظیمی وآنك **کرسی سلیمان** خوانند، ودیگر جایها ایشان کرده‌اند کیکاوس را، واین درتاریخ طبریست وبروایتی گویند **سلیمان** بعهد

۱- رك: مجمل التواریخ والقصص تصحیح مرحوم ملك‌الشعراء بهار، صفحهٔ ۳۸.

کیخسرو بود وحمزةالاصفهانی منکرست اندرحال کرسی، در کتاب‌الاصفهان همی‌شرح دهد... ودیگر بناها هم نبشتها بران‌ازطهمورث‌نشان همی‌دهد، اماچنان‌ساختن‌درقوت آدمی دشخوار باشد ، ودیوان درفرمان **جمشید** وطهمورث‌بوده‌اند ، مگرمرغ و باد که جزمسخر **سلیمان** نبوده‌است هیچ مخلوق را »[1]. بطوریکه ازمجمل‌التواریخ برمیآید اختلاط جمشید و کیخسرو وسلیمان مبتلی به‌اغلب مورخین‌اسلامی‌است و آنچه راجع به« کرسی‌سلیمان »آمده‌است توجیه گونه‌ای‌برای ایضاح اطلاق « تخت سلیمان » به «شیراز(= تخت‌جمشید)» محسوب میشود.

۲ـ درشاهنامهٔ **فردوسی**(دربارهٔ‌جمشید) چنین‌آمده :

گرانمایه‌جمشید فرزند اوی	کمربسته و دل پر ازپند اوی
زمانه برآسوده از داوری	**بفرمان‌او دیو ومرغ‌وپـــــری**
بفرّکـــــیانی‌یکی‌تخت ساخت	چه‌مایه بدو گوهراندر نشاخت
که چون خواستی دیو برداشتی	ز هامون بگردون برافراشتی[2]

فرمانبرداری دیو ومرغ وپری و ساختن‌تختی که دیوان‌آن تخت رازهامون به‌گردون‌برمی‌افراشتند بین‌جمشید وسلیمان‌اشتراك دارد.

ایضاً: مرآن **تخت** را **دیو** برداشته	ز هامون بابر اندر افراشته
بر افراز تخت سپهبد زده	**سراسر ز مرغان همه صف زده**[3]

که مناسبت صف‌زدن مرغان (درپیشگاه‌تخت‌جمشید) باسلیمان غیرقابل‌تردید است.

۳ـ دردیوان‌اشعار **امیرمعزی**اختلاط‌اساطیرسلیمان وجمشیدبآشکارترین وجهی جلوه‌گراست. دراین‌بیت « آصف» دربرابر«جمشید»آمده:

باش‌تو پیوسته با فرّ خداوندجهان	درجهانداری‌تو **آصف**رای‌واو **جمشید**فر

۱ـ ص۴۷.

۲ـ شاهنامه‌چاپ‌بروخیم، جلداول ص۲۵.

۳ـ شاهنامه‌چاپ‌بروخیم، جلداول حاشیهٔص۲۶.

در این بیت «نگین» که از لوازم سلیمان است به «جمشید» اختصاص یافته:

ای حیدر و جمشید بشمشیر و نگین — دارندهٔ دولتی و دارندهٔ دین[1]

در بیت زیر «بلقیس» ملکهٔ «سبا» و «فرزند برخیا» که هردو اختصاص بسلیمان دارند به «جم (= سلیمان)» اختصاص یافته‌اند:

گر عرش و فرش بلقیس آورد سوی جم — فرزند برخیا بیکی لحظه از سبا[2]

همچنین در بیت زیر «آصف» به «جم» نسبت داده شده و از «جم» مفهوم سلیمان اراده‌شده‌است:

دستور تو بدانش و تدبیر آصفست — زیرا که فرّ دولت و تأیید جم تراست[3]

در این ابیات نیز مفهوم «سلیمان» و «جم» مورد نظر است:

بخت و قضا روند همی برمراد او — چون برمراد موسی و جم ابر و آفتاب[4]

و: فلك بملك جم ایشاه مژده داد ترا — بعمر خضر ترا روزگار مژده دهاد[5]

در این ابیات هم «انگشتری یا خاتم» و «آصف بن برخیا» را به «جم» اختصاص داده و ناچار از «جم» سلیمان را در نظر داشته‌است:

آصف صفتی درهنر خویش ولیکن — کردند در انگشت تو انگشتری جم[6]

و: ور آصف دستور بتدبیر تو بودی — قادر نشدی دیو بر انگشتری جم[7]

یا: اگر نشان کرامات واصل معجزه بود

فسون آصف بن برخیا و خاتم جم[8]

تو آصفی و بدست تو کلك چون افسون

جمست شاه و بدستش حسام، چون خاتم

یا: رای او بین و هنرهای شهنشاه جهان

گر تو خواهی که به بینی صفت آصف و جم[9]

۱- ص ۸۱۷ ۲- ص ۴۳ ۳- ص ۱۱٤ ٤- ص ۷۰ ۵- ص ۱۳۸
٦- ص ٤۷۲ ۷- ص ٤۷۸ ۸- ص ٤۸۵ ۹- ص ٤۸۷

یا: برملك و دولت تو دستور تست میمون

چونانکه‌بود **آصف** برملك ودولت **جم**[1]

ایضاً: برین‌ملك‌و برین‌دولت باقبال‌تو دستورت

همایونست چون **آصف** بملك ودولت**جم** بر[2]

ایضاً: تیغ اوهر آدمی را رام کرد اندرجهان

ازپری ودیو تا کی‌چون **جم** از **انگشتری**[3]

باز«نگین» را به«جم»اختصاص داده:

چوفیلسوفان وصف**نگین جم**شنوند گمان برند که‌نام‌تو بود نقش **نگین**[4]

آنچه‌در دیوان امیرمعزی‌ازمطالعه در کیفیّت‌استعمال «جم وجمشید» بنظرمیرسد اینست که«جم»جزدرمواردی معدود درمفهوم‌سلیمان‌استعمال‌شده وموارد سابق‌الذکر برای‌اثبات‌این‌نظر کافی‌است.

٤ـ دردیوان **منوچهری دامغانی** نیز اختلاط‌اساطیرجمشید وسلیمان‌دیده‌میشود. دربیت زیر« دیو ومهر» به«جم وسلیمان »نسبت‌یافته:

خسروماپیش**دیو جم**و**سلیمان**شده‌است

وان سرشمشیراو **مهرسلیمان وجم**[5]

ایضاً«انگشتری ودیو» را به«جم»نسبت داده:

انگشتری جم برسیده‌است به‌**جم**باز وزدیو نگون‌اختر برده شده آوار[6]

این‌بیت‌نیز قابل‌توجّه‌است:

بسان **ملك‌جم** خراب، بـادیه سپاه **غول** و **دیو**، پادشای او[7]

٥ـ دراشعار**مسعودبن‌سعدسلمان**نیز اختلاط‌اسـاطیرمربوط‌بسلیمان چون«دیو و آصف‌وتخت»با«جمشید»بنظرمیرسد:

١ـص٤٩٢ ٢ـ ص٧٤٩ ٣ـ ص٧٠٩ ٤ـ ص٥٣٤ ٥ـ ص٥٥

٦ـ ص٣٧ ٧ـ ص٧٢

خسرو خسروشکن درمملکت همچون جمست

بازچون آصف توئی روز وشب اندرفضل جم[1]

یا : اگراوست چون جم بتخت جلالت تو انـدر دهـــا آصف برخیائی[2]

ایضاً: ورهمی دیو بینم از تو رواست که گذر گــــاه تخت جمشیدی[3]

۶ـ دردیوان شاعرسخن‌سنج‌شروان خاقانی اختلاط اساطیرجم وسلیمان بیش‌از هر دیوان دیگر بنظر میرسد و«خاتم»و«انگشتری» و«نگین» و«دیو» و«مور» و«اهرمن» و«باد» که‌ازلوازم وملائمات «سلیمان» است بکرات به«جمشید»نسبت‌یافته:

گر زیك انگشتری خاصهٔ جمشید دیو چهارم بپیششان‌بطوافست

دیودلی‌میکنند برسر خـــاتم خاتم‌جمشید داشتن نه گزافست[4]

و: چون آب پشت دست نماید نگین نگین

پس مهرجم بخاتم گـــویا برافکند[5]

و: مور در پایگاه جمشید است قصه از پیشــــگاه میگوید[6]

و: بی‌دم مردی خطاست در پی مردم شدن

بی کف جم احمقی است خاتم جم داشتن[7]

و: یافته و بافته است شاه چو داود و جم

یافته مهر کمـــال‌بافته درع امـــان[8]

و: حلقهٔ ار کم شود از زلف تو خاتم‌جم خواه بتــــاوان آن[9]

و: مورچه را جای شود دست جم سوی‌مگس‌وحی کندغیب‌دان[10]

و: امر تو خورشید را بسته کمر حزم تو جمشید را داده نگین[11]

و: صدهزاران‌خاتم ارخواهی‌توانی‌یافت،لیك

نقش‌جم برهیچیك خاتم نخواهی یافتـــن[12]

۱ـ ص۳۳۸	۲ـ ص۵۲۲	۳ـ ص۶۳۳	۴ـ ص۸۷	۵ـ ص۱۴۳
۶ـ ص۱۶۷	۷ـ ص۳۲۲	۸ـ ص۳۳۹	۹ـ ص۳۴۴	۱۰ـ ص۳۴۷
۱۱ـ ص۳۶۸	۱۲ـ ص۳۷۰			

و: باد خورنده چوخاك جرعهٔ جام تو جم

باد برنده چو **مور** ریزهٔ خوان تو خان[1]

و: یافت **نگین‌گم شده** در بر ماهیی **چو جم**

برسر کرسی شرف رفت ز چاه مضطری[2]

و: چون**جم**از**اهرمن‌نگین** باز ستانی از غزان

تاج سر ملك شهی ، **خاتم** دست سنجری[3]

و: ای نامزد **خاتم جمشید** که برتـــــو

ختم است جهانداری وحـــــقا که سزائی[4]

و: تاجورجهان‌چوجم تخت خدای مملکت

خاتم دیو بند او بند گـــــشای مملکت[5]

ایضاً: این گنبد فرشته سلب کادمی‌خوراست

چون **دیو** پیش جم گرو خـــدمت منست[6]

ایضاً: کرمش چشمه‌ســــــارمشرب خضر

قلمش سربهــــــــای **خاتم‌جـــم**[7]

ایضاً:**مهرجم** است وکاس جنان نظم ونثرمن

مهر ازیسارخواهی وکاس از یمین خوری[8]

ایضاً:**جم**صفتان‌زخوان‌من‌دانه‌چنند،من‌چرا

موروش از ره خسان ریزه چنم ، دریغ من[9]

دربیت زیر نیز که درمرثیهٔ همسرش گفته‌است گرچه «جام‌جم» بصراحت ذکر شده ولی‌لمحی‌از« گم‌شدن‌خاتم‌سلیمان » دارد:

دیرخبر یافتی که یارتو گم‌شد   جام‌جم ازدست‌اختیار برون‌شد

۱ــ ص۳٤۱   ۲ــ ص٤۳۰   ۳ــ ص٤۳۲   ٤ــ ص٤٤٥   ۵ــص٤۷٤
٦ــ ص۵۸۰   ۷ــص٦٦۱   ۸ــ ص٦۸۵   ۹ــ ص۸۳۵

۷ـ اختلاط داستانهـای مربوط بسلیمان باجمشید و داستانهای مربوط بجمشید
در دیوان حافظ :

بامطالعه در دواوین چندتن از شعرای فارسی زبان نیك روشن شد که در ادب فارسی روایات مربوط به «جمشید» اغلب با روایات مربوط به «سلیمان» امتزاج تام پیدا کرده است و گرچه امتزاج و اختلاط بین اساطیر انحصار به سلیمان و جمشید نداشته چنانکه دیدیم بین جمشید و کیخسرو و جمشید و اسکندر و غیره نیز بنظر میرسد ولی بدون تردید آمیختگی روایات سلیمان و جمشید عمیقتر و وسیعتر و بیشتر درخور توجه و اعتنـاست تا اختلاط دیگر اساطیر. این آمیختگی تاحدی است که در ادب فارسی ازسلیمـان به جم و ازجم بسلیمان تعبیر میرود چنانکه بقول صاحب «غیاث اللغات» اگر جمشید «بلفظ خاتم و نگین واسب و تخت و باد و آصف و ماهی وطیور وامثال آن باشد مراد از آن حضرت سلیمان... و اگر بسد و آینه و آب حیوان وامثال آن باشد سکندر مرادست و اگر بجام وشراب و بزم وجشن و نوروز وامثال آن باشد جمشید پادشاه مراد باید کرد»[۱].

اهمیّت وقابل توجّه بودن اختلاط اساطیر مربوط بسلیمان باجمشید و رجحان آن آن براختلاط جمشید و کیخسرو بیشتر ازاین باب است که در داستانهای کهن ایرانی جمشید با کیخسرو نزدیکی تام دارد وهردو در زمرهٔ شاهان داستـانی وملی وحماسی ایران بشمارمیروند درحالیکه «سلیمان» وحکایات مربوط باو ازشاخهٔ اساطیر سامی و بکلی مجزا ازشاخهٔ افسانه‌های ملی ایران، که «جمشید» ازمظاهر آن بشماراست، میباشد. این آمیختگی در دیوان شاعر آسمانی شیراز بصور گوناگون نمایان است:

الف ـ گاهی داستان «جام جم» با «خاتم حضرت سلیمان و گم شدن آن» ارتباط واختلاط می یابد:

دلی که غیب نمایست وجام جم دارد ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ زخاتمی که دمی گم شود چه غم دارد[۲]

ب ـ گاهی «خاتم» که ازمظاهر بارز روایات مربوط بحضرت سلیمان است به «جمشید»

۱ـ رك: غیاث اللغات ص ۱۲۳-۱۲۲. ‏ ‏ ‏ ‏ ۲ـ غزل ۱۱۹

اختصاص می‌یابد:

آخر ای **خاتم جمشید** همایون آثار[1] گر فتد عکس تو بر نقش نگینم چه شود[2]

ایضاً: زبان مور بآصف دراز گشت و رواست

که خواجه **خاتم جم** یاوه کرد و بازنجست[3]

ایضاً: **خاتم جم** را بشارت ده بحسن خاتمت

کاسم اعظم کرد ازو کوتاه دست اهرمن[4]

ج- آمیختگی نسبت داستان خاتم و گم‌شدن آن و اهرمنی که آنرا ربود بسلیمان وجمشید دراین دو بیت حافظ بخوبی جلوه گر است:

من آن **نگین سلیمان** بهیچ نستانم که گاه گاه بر او دست **اهرمن** باشد[5]

و: **خاتم جم** را بشارت ده بحسن خاتمت

کاسم اعظم کرد ازو کوتاه دست **اهرمن**[4]

د- «آصف» وزیر مشهور «حضرت سلیمان» گاه درمفهومی منتسب به «جمشید» استعمال میشود:

زبان مور **بآصف** دراز گشت و رواست

که خواجه **خاتم جم** یاوه کرد و بازنجست[3]

۱- دراغلب نسخ دیوان حافظ بجای «همایون آثار» آمده است «سلیمان آثار»، ازجمله درچاپ پژمان.

۲- غزل ۲۲۸.

۳- غزل ۲۸.

۴- غزل ۳۹۰. ایضاً مقایسه کنید:

خاتم وجم:

زبان مور بآصف ... الخ و: آخر ای خاتم جمشید... الخ

خاتم وسلیمان:

ازلعل تو گریابم **انگشتری** زنهار صد ملک **سلیمانم** درزیر نگین باشد (غزل ۱۶۱)

ایضاً: دهان تنگ شیرینش مگر ملك **سلیمانست**

که نقش **خاتم** لعلش جهان زیر نگین دارد (غزل ۱۲۱)

۵- غزل ۱۶۰.

ایضاً: حافظ که هوس میکندش جام جهان بین

گو در نظر آصف جمشید مکان باش[1]

در بیت بالا مفاهیم «جام جهان بین» و «آصف» و «جمشید» باهم اختلاط پیدا کرده است.

ایضاً: حافظ اسیر زلف تو شد از خدا بترس

وز انتصاف آصف جم اقتدار هم[2]

در بیت زیر نیز کلمهٔ «جام» و «آصف» موهم آمیختگی مفهوم «جام جم» با «آصف وزیر سلیمان» است:

صافیست جام خاطر در دور آصف عهد

قم فاسقنی رحیقا اصفی من الزلال[3]

ایضاً در ابیات زیر کلمات «جام» و «ساغر» و «می» و «ساقی»، گرچه تصریحی به «جام جهان بین» نشده است، آمیختگی مفهوم «جام جمشید» با «آصف سلیمان» را میرساند:

بخواه جام صبوحی بیاد آصف عهد

وزیر ملک سلیمان عماددین محمود[4]

ایضاً: بیار ساغر دُرّ خوشاب ای ساقی

حسود گو کرم آصفی ببین و بمیر[5]

ایضاً: ساقیا می ده که رندیهای حافظ فهم کرد

آصف صاحب قران جرم بخش عیب پوش[6]

هـ ـ داستان مور نیز که از روایات مخصوص بسلیمان است با «جم و جمشید» اختلاط یافته:

زبان مور به آصف دراز گشت و رواست

که خواجه خاتم جم یاوه کرد و باز نجست

ایضاً: بر تخت جم که تاجش معراج آسمان است

همت نگر که موری با آن حقارت آمد[7]

و ـ «تخت سلیمان» هم با «تخت جمشید» آمیختگی تام دارد. در ادبیات فارسی

۱ـ غزل ۲۷۲ ۲ـ غزل ۳۶۲ ۳ـ ص ۳۲۴ ٤ـ ص ۱٤۹ ۵ـ ص ۱۷٤ ٦ـ ص ۱۹٤
۷ـ ص ۱۱٦.

«تخت»هم به«جمشید» وهم به«سلیمان» نسبت داده شده است و«شیخ سعدی»درغزل مشهوری که بمطلع زیر، دروصف«شیراز»، سروده بشیراز«تختگاه سلیمان»اطلاق میکند:

خوشا سپیده دمی باشد آنکه بینم باز   رسیده برسر الله اکبر شیراز[1]
نه لایق ظلماتست بالله این اقلیم   که تختگاه سلیمان بدست وحضرت راز

شیراز ازقدیم الایام به«تخت سلیمان» اشتهار داشته است و نمیتوان رابطه بین این تسمیه و«تخت جمشید» را که درنزدیکی شیرازقراردارد ازنظردور داشت.

خواجهٔ بزرگوار نیز شیرازرا «ملك سلیمان» می نامد:

دلم از وحشت زندان سکندر بگرفت   رخت بر بندم وتاملك سلیمان بروم[2]

مرحوم قزوینی درحاشیهٔ بیت بالا می نویسد: «مراد اززندان سکندر بنابر آنچه در درفرهنگها ودرتاریخ جدید یزد مسطوراست شهر یزد است،ومراد ازملك سلیمان مملکت فارس است».

مرحوم دکترغنی درجلد اول بحث در آثار وافکار واحوال حافظ(= تاریخ عصر حافظ) تسمیهٔ برخی عمارات وقلاع وآثارقدیمه را به«عمارت سلیمان وغیره»چنین توجیه میکند: «امیرمبارزالدین محمدچون دوباره کرمانرا بدست آورد بتسخیر قلعهٔ بم پرداخت وپسرخود مظفررا بر آن کار گماشت و بعدازدوسه سال زد وخوردبا کوتوال آن قلعه که ازقلاع محکم آن عصر بوده و بهمین مناسبت بعمارت سلیمان معروف بوده...»[3]،ودرحاشیهٔ همین قسمت میگوید: «بنای ابنیه وآثارقدیمه وعمارات وقلاع مستحکمهٔ قدیمه را عوام ایران غالباً بسلیمان نبی که برحسب روایات اسلامی دیوها مسخر او بوده اند نسبت میدهند».

دراین بیت می توان ندبه بر اطلال ودمن«تخت جمشید» وتأثر وتنبه شاعر عارف را ازنظارهٔ سرانجام آن استنباط کرد:

بادت بدست باشد اگر دل نهی بهیچ   درمعرضی که تخت سلیمان رود بباد[4]

۱ـ کلیات سعدی تصحیح فروغی، ص۴۵۰.
۲ـ ص۲۴۷.
۳ـ ص۷۹، جلداول بحث درآثاروافکار حافظ.
۴ـ ص۶۹غزل ۱۰۰

«تخت جم» در دیوان خواجه بکرات آمده است . در این بیت اختلاط جم و سلیمان کاملاً پدیدار میباشد:

بر تخت جم که تاجش معراج آسمان است

همت نگر که موری با آن حقارت آمد[1]

در این ابیات نیز « تخت جم » و « مسند جم » آمده است ولی قرینهٔ ظاهری که دال بر اختلاط مضمون آن با مضمون «تخت سلیمان» در ذهن شاعر باشد در دست نیست. بهر حال در اغلب این ابیات تنبه و عبرت اندوزی از بر باد رفتن «تخت با عظمت جمشید» موج می زند:

گفتم ای مسند جم جام جهـــان بینت کو

گفت افسوس که آن دولت بیدار بخفت[2]

و: جــــــائی که تخت و مسند جم میرود بباد

گر غم خوریم خوش نبود به که می خوریم[3]

و: شکوه سلطنت و حسن کی ثبــــاتی داد

ز تخت جم سخنی مانده است و افسر کی[4]

و: تخت تو رشك مسند جمشید و کیقباد

تاج تــــو غبن افسر دارا و اردوان[5]

ایضاً: ای حافظ ار مراد میسر شدی مدام

جمشید نیز دور نماندی ز تخت خویش[6]

۱- ص۱۱٦ غزل۱۷۱ ۲- ص٥٦ غزل۸۱

۳- ص۲٥۷غزل۳۷۲ ٤- ص۲۹۹ غزل٤۳۰

٥- قبز، ازقصیده درمدح شاه شجاع ٦- ص۱۹۸غزل۲۹۱

بخش دوم

پیر از نظر خواجهٔ شیراز

فصل اول

پیر و اهمیت آن در تصوف

و مدار طریقت بر پیر ست که الشیخ فی قومه کالنبی فی امته و محقق و مبرهن است کی بخویشتن بهیچ جای نتوان رسید.

«اسرار التوحید»

اهل طریقت را اعتقاد بر این است که بی‌وجود واسطه توفیق در سلوك میسر نیست ومبتدیان را بدون هدایت پیری منتهی راه پر نشیب وفراز طریقت پیمودنی نه. صوفیه میگویند خودکامی در طی طریق معرفت وحقیقت جز بدنامی و گمراهی نتیجه‌ای ببار نخواهد آورد و بی‌ارشاد مرشدی معتمد و بی‌هدایت پیری مسترشد ره بمأمن مقصود نتوان برد. این مسأله که یکی از بزرگترین مسائل تصوف واولین رکن خانقاه است عکس العمل افکار فلوطین ویارانش را بین افلاطونیهٔ جدید بیاد میآورد[1]. یکی از وجوه

---

۱ ــ درحاشیهٔ صفحهٔ ۲۳۱ تاریخ تصوف دکتر غنی چنین آمده است: نیکلسن در مقدمهٔ انگلیسی ترجمهٔ منتخبات دیوان شمس تبریزی میگوید همانطور که فلوطین تعلیم میداد که «هستی مطلق» یعنی خدا بکلی از حیز ادراك بشر خارج است واین عقیده سبب شد که نوافلاطونیان وپیروان آنها در بین فلاسفهٔ کلیسا معتقد بواسطه‌هائی بین خدا وخلق شوند وعقیده بارواح وفرشتگان واولیاء وقدیسین رسوخ کامل یافت زیر اعقیده باین وسائط که درحکم نردبان‌های نورانی بین آسمان وزمین بودند حال یأس صرفی را که حکمت نوافلاطونی تعلیم میداد تعدیل میکرد صوفیه هم مثل آنها باشخاصی بنام قطب وشیخ ومرشد وپیر متوسل بودند ومیگفتند که اگر انسان بخود واگذارده شود گمراه خواهد شد.

اشتراك افکار خواجه حافظ با مکتب صوفیه اعتقاد بلزوم پیر در سلوك طریق معرفت و اطاعت محض و کور کورانهٔ مرید از مراد است ولی چنانکه در ضمن تحقیق در افکار حافظ راجع به «پیر» روشن خواهد شد اختیار و عمل خواجهٔ بزرگوار در مورد «پیر» نیز با جنبهٔ کلاسیك آن در تصوف اسلامی همان فاصله و اختلاف را دارد که عرفان متموّج و معرفت زیر کانهٔ او با تصوف جامد و عابدانهٔ دیگران (وجوه اختلاف و اشتراك افکار حافظ و متصوفه در باب اول کتاب مورد بحث قرار گرفته است). اکنون قبل از پرداختن باصل مطلب یعنی «تحقیق در مسألهٔ پیر از نظر خواجهٔ شیراز» برای درك حقیقت «مسألهٔ پیر در تصوف» بحث مختصری در این باره لازم مینماید:

مرشد در اصطلاح متصوفه بنامهای «پیر» و «مرشد» و «مراد» و «ولی» و «شیخ» و «قطب» و «غوث» و «دلیل راه» و «خضر راه» و «هادی» و «مقتدا» و «دلیل» و «خضر» وجز آن نامیده میشود. «پیر» و «مرشد» و «مراد» و «هادی» و «مقتدا» و «دلیل» لقب عام برای این مفهوم محسوب میشوند و «خضر راه» و «خضر» اطلاق تشبیهی واستعاری است بواسطهٔ هدایت از گمشدگان و راهنمایی گمراهان. امّا «ولی» و «شیخ» و «قطب» و «غوث» القاب اختصاصی هستند ناظر بمراتب کمال پیر، والبتّه هریك از این القاب نیز در مفهوم عام استعمال شده است. در اصطلاح صوفیه «**شیخ**» کسی را گویند که بمرحلهٔ کمال در مراحل طریقت رسیده باشد و بتواند از خامان ره نرفته که قدم در این وادی پرخطر گذاشته اند دستگیری کند و آنانرا از زلّات و گمراهیها مصون دارد و بسر منزل مقصود هدایت کند. «شیخ چون بمراحل عالی کمال برسد و در کمال استغنای تمام پیدا کند **قطب** نامیده میشود»[1] و «قطب» را از نظر اغاثهٔ ماندگان و گمراهان واعانت افتادگان «**غوث**» گویند[2]. جامی در نفحات الانس گوید: ابوعلی جوزجانی گوید رحمه الله: الولی هو الفانی من حاله والباقی فی مشاهدة الحق، لم یمکن له عن نفسه اخبار ولا مع غیر الله قرار. ولی آن بود که فانی بود

۱- بین « » نقل از حاشیهٔ ۱ ص ۲۳۰ تاریخ تصوف دکتر غنی.
۲- رك: تعریفات جرجانی متوفی بسال ۸۱٦.

ازحـال خود و باقی بود بمشاهدهٔ حق ، ممکن نباشد مر اورا که ازخودخبر دهد و باغیر خداوند بیارامد»، باز ازقول«ابراهیم ادهم»فرماید:«ابراهیم ادهم رحمة‌الله علیه مردی را گفت : خواهی که ولی باشی ازاولیاءالله ؟ گفت : بلی خواهم. گفت : لاترغب فی شیء من الدنیا والآخرة وافرغ نفسك لله تعالی واقبل بوجهك علیه» . می توان گفت«اولیاءالله» مفهوماً ولفظاً ازحدیث قدسی «**من آذی لی ولیاً فقداستحل محاربتی**»[1] وحدیث نبوی «**ان من عبادالله لعباداً یغبطهم الانبیاء والشهداء** ،قیل من هم یارسول الله وصفهم لنا لعلّنا نحبّهم. قال: قوم تحابوا بروح الله من غیر اموال ولااکتساب وجوههم نورعلی منابر من نورلایخـافون اذا خاف الناس ثم تلا **الاان اولیاءالله لاخوف علیهم ولاهم یحزنون**» و نظایر این اسنـاد، که اثبات ولی میکند بخداوند تعالی، نشأت کرده است.

علی بن عثمان الغزنوی الهجویری صاحب« کشف المحجوب» که یکی از کهن ترین اسناد تصوف بشمار میرود و یکی ازمآخذشیخ عطار در تذکرةالاولیامحسوب میشود وعجالةً بعداز« کتاب شرح تعرف» درشرح کتاب «التعرف لمذهب التصوف» (ازابو بکرمحمدبن ابی اسحق ابراهیم کلاباذی) تألیف ابو ابراهیم اسمعیل بن محمدالمستملی شاگرد ومرید کلاباذی مذکور(متوفی بسال ٤٣٤ بضبط سمعانی) مطبوعه بسال«١٣٢٨تا ١٣٣٠»هجری قمری درلکهنو[2] قدیمترین کتاب راجع بتصوف است که بفارسی نوشته شده[3]، آنجا که عدد

١ـ این حدیث بامختصر اختلافی ازحضرت صادق ع نیز روایت شده است: «قال رسول الله ص: قال الله تعالی من اهان لی ولیا فقدارصد لمحاربتی». الارصاد: المراقبة والاعداد للشیء. در«رسالة القشیریه» این حدیث چنین روایت شده: «(اخبرنا)حمزة بن یوسف السهمی قال حدثنا عبدالله بن عدی الحافظ قال حدثنا ابو بکر محمد بن هرون بن حمید قال حدثنا محمد بن هرون المقری قال حدثنا حماد الخیاط عن عبدالواحد بن میمون مولی عروة عن عروة عن عائشه رضی الله عنها أن النبی ص قال یقول الله تعالی : من آذی لی ولیا فقد استحل محاربتی» رسالة القشیریه طبع مصر ص١١٧.

٢ـ برای شناختن« کتاب شرح تعرف» رك مجلهٔ یغما شمارهٔ نهم سال دوم. مقالهٔ استاد دانشمند آقای مجتبی مینوی.

٣ـ کشف المحجوب تألیف ابوالحسن علی بن عثمان الغزنوی (متوفی بسال ٤٦٥ هجری) معاصر شیخ ابوسعیدابوالخیر که بسال«١٩٢٦» میلادی درلنین گراد بهمت ژوکوفسکی بطبع رسیده .این *

مکتومان اولیا را که اندر کل احوال از خود و از خلق مستور اند چهار هزار میگوید و مدعی است که «مرا خود اندرین معنی خبر عیان گشت الحمدلله» از سیصد «اخیار» و چهل «ابدال» و هفت «ابرار» و چهار «اوتاد» و سه «نقیب» و یك «قطب یا غوث» یاد میکند و میگوید «و این جمله مر یکدیگر را بشناسند و اندر امور باذن یکدیگر محتاج باشند»[1].

هجویری در شرایط «پیر» فرماید: «... و چون این سه شرط (خدمت خلق و خدمت حق و مراعات دل خود) اندر مرید حاصل شد پوشیدن مرقعه مرید را بتحقیق دون تقلید مسلم باشد اما آن پوشنده که مرید را مرقعه پوشد باید که مستقیم الحال بود که از جملهٔ فراز و نشیب طریقت گذشته باشد و ذوق احوال چشیده و مشرب اعمال یافته و قهر جلال و لطف جمال دیده و باید که بر حال مرید خود مشرف باشد که اندر نهایت بکجا خواهد رسید از **راجعان** یا از **واقفان** یا از **بالغان**. اگر داند که روزی از این طریقت **باز خواهد گشت** بگوید تا ابتدا نکند **و اگر بایستد** ویرا معاملت فرماید **و اگر برسد** ویرا پرورش دهد و مشایخ این طریقت طبیبان دلها اند و چون طبیب بعلت بیمار جاهل بود بیمار را بطب خود هلاك کند از آنچه پرورش وی نداند و خطر گاههای وی نشناسد و غذا و شربت وی مخالف علت وی سازد»[2].

عزالدین محمود بن علی کاشانی متوفی بسال ۷۳۵ در کتاب «مصباح الهدایة و

---

* چاپ نفیس بعلت قلت نسخ تقریباً نایاب است. این کتاب بار دیگر بسال ۱۳۳۶ شمسی از طرف مؤسسهٔ مطبوعاتی امیر کبیر عیناً از روی متن تصحیح شدهٔ والنتین ژوکوفسکی بطور افست چاپ شده است. چاپ دیگری از این کتاب بتصحیح و تحشیهٔ قویم بسال ۱۳۳۷ شمسی در تهران منتشر شده و یکبار نیز در لاهور بتصحیح سید احمدعلی شاه بچاپ رسیده است.

۱ـ کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی ص ۲۶۹ـ۲۶۷. رك: مبحث «الکلام فی اثبات الولایة» در کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۷۶ـ۲۶۵، ایضاً برای اطلاع بر اقوال مشایخ (ابوعلی جوزجانی، جنید، ابوعثمان مغربی، ابراهیم ادهم، ابویزید بسطامی، شیخ ابوسعید میهنی) در بارهٔ «ولی»، رك همان کتاب ص ۲۷۵ـ۲۷۲.

۲ـ کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۶۲ـ۶۱.

مفتاح الکفایة»[۱] در فصل نهم «در معرفت مرید و مراد و سالك و مجذوب و بیان احتیاج مرید بمراد» حق تحقیق را در این زمینه ببهترین وجهی ادا کرده است[۲].

۱ـ کتاب «مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة» مهمترین تألیفات شیخ عزالدین محمود بن علی کاشانی است که اصل عمده و مبنی و مأخذ آن کتاب «عوارف المعارف شیخ شهاب الدین عمر سهروردی (۶۳۲ـ۵۳۹)» میباشد و بقول استاد جلال همائی: «مطالب این کتاب اگر بقامت قلندر وارسته‌یی که میگوید:

مذهب عاشق زمذهبها جداست	عاشقان را مذهب وملت خداست
با دوعالم عشق را بیگانگی است	واندر اوهفتادودو دیوانگی است

ومیگوید:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود	زهرچه رنگ تعلق پذیرد آزاداست

کوتاه و نارسا باشد، برای صوفی متدین متعبد خانقاه نشین تمام اندام است». این کتاب بامقدمه وحواشی بی‌نظیر و راجح برمتن از استاد دانشمند آقای جلال‌الدین همائی در تهران (چاپخانهٔ مجلس) بطبع رسیده‌است.

۲ـ «اهل تصوف لفظ مرید و مراد را بردومعنی اطلاق کنند. یکی برمعنی مقتدی و مقتدا. و دیگر برمعنی محب و محبوب... واما **مراد** بمعنی مقتدا آنست که قوت ولایت اودر تصرف بمرتبهٔ تکمیل ناقصان رسیده باشد، واختلاف انواع استعدادات وطرق ارشاد وتربیت بنظر عیان بدیده واینچنین شخص یا **سالك مجذوب** بود که اول جملهٔ مفاوز ومهالك صفات نفسانی را بقدم سلوك درنوشته بود، وآنگاه بامداد جذبات الهی ازمدارج قلبی ومعارج روحی برگذشته و بعالم کشف و یقین رسیده وبمشاهده ومعاینه پیوسته، یا **مجذوب سالك** که اول بقوت امداد جذبات بساط مقامات را طی کرده بود وبعالم کشف و عیان رسیده، وبعدازآن منازل ومراحل طریق را بقدم سلوك بازدیده، وحقیقت حال را درصورت علم بازیافته. ومرتبهٔ شیخی ومقتدایی این دوکس را مسلم است. واما **سالك ابتر** که هنوز ازمضیق مجاهدت بفضای مشاهدت نرسیده بود. و **مجذوب ابتر** که هنوز بردقایق سیر وسلوك وحقایق مقامات ومنازل و قواطع ومخاوف وقوع نیافته باشد، هیچیك هنوز استحقاق منصب شیخوخت ندارند و ولایت تصرف در استعداد مرید وتربیت برقانون طریقت بدیشان مفوض نگشته... واما مرید بمعنی محب، سالك مجذوب است. ومراد بمعنی محبوب، مجذوب سالك که معنی شیخوخت دراپشان منحصر است. چه محب آنست که مجاهدت ومکابدتش برمکاشفت ومشاهدت سابق بود. ومحبوب آنکه حقیقت کشف او برصورت اجتهاد سابق. پس معنی مرید ومراد بدین وجه عین معنی مراد بود بوجه اول. واین آیت که الله یجتبی الیه من یشاء ویهدی الیه من ینیب (س شوری یه ۱۲ ج ۲۵) مشتمل است بربیان حال محب ومحبوب. زیراکه علت اجتبا مشیت الهیت است نه کسب بنده. وشرط هدایت مقدمهٔ انابت است که آن فعل بنده است. پس اجتبا دراینصورت حال محبوبست، وهدایت حال محب. وسیر محبان دراطوار مقامات جز برطریق *

بدین ترتیب در اصل لزوم پیر و مرشد تردید باقی نمیماند و اجماع صوفیه است در این مطلب که طی طریق معرفت بی استمداد از دلالت و هدایت دلیلی روشندل و پیری کامل اگر از حیّز امکان خارج نباشد در نهایت صعوبت است. و اکنون بذکر رؤوس روابط مرید و مراد و مبتدی و منتهی می پردازیم:

۱ـ در آداب مرید باشیخ: در مصباح الهدایة از صفحهٔ ۲۱۸ ببعد چنین آمده است: «و وجود شیخ در میان مریدان تذکره ایست از وجود نبی در میان اصحاب[۱] .... و آنچه در وقت خاطر بدان مسامحت نمود از ضبط جزئیات آداب و کلیات آن پانزده ادب است که مریدان را با شیخ مراعات آن از لوازم بود»[۲]. در اسرار التوحید در شرایط مرید آمده است:

* ترتیب و تدریج نبود. تا اول داد مقام ادنی ندهند بمقام اعلی نرسند... و اما محبوبان چون در بدایت حال بمدد جذبه راه برند، بیک جذبه بساط ادوار مقامات طی کنند و حاصل جملهٔ اعمال محبان در آن یك جذبه درج گردد جذبة من جذبات الحق توازی عمل الثقلین» مصباح الهدایة چاپ تهران ص ۱۱۱ـ۱۰۷. آنگاه گوید: «از جنید پرسیدند که ما معنی المرید و المراد گفت المرید الذی یتولاه سیاسة العلم و المراد الذی یتولاه رعایة الحق و المرید صاحب السیر و المراد صاحب الطیر و لایدرك السائر الطائر. و ذوالنون رحمه الله وقتی رسولی پیش بایزید فرستاد و گفت قل له الی متی النوم و الراحة وقد سارت القافلة، بایزید رسول را گفت قل لاخی الرجل من ینام اللیل کله ثم یصبح فی المنزل قبل القافلة، ذوالنون چون این جواب بشنید گفت هنیئاً له هذا الکلام لایبلغه احوالنا» مصباح الهدایه ص ۱۱۲ـ۱۱۱.

۱ـ الشیخ فی قومه کالنبی فی امته» نقل از اسرار التوحید».

۲ـ پانزده ادب مذکور ملخصاً چنین است: اول اعتقاد تفرد شیخ بتربیت و ارشاد و تأدیب و تهذیب مریدان...

ادب دوم ثبات عزیمت است بر ملازمت صحبت شیخ...

ادب سوم تسلیم تصرفات شیخ شدن...

ادب چهارم ترك اعتراض است...

ادب پنجم سلب اختیار است...

ادب ششم مراعات خطرات شیخ است...

ادب هفتم رجوع نمودن است با علم شیخ در کشف وقایع...

ادب هشتم اصغای سمع است با کلام شیخ. باید که پیوسته منتظر و مترصد بود که بر لفظ شیخ چه میرود، و زبان او را واسطهٔ کلام حق داند، و یقین شناسد که او بخدا گویاست نه بهوا (اشاره بآیات ۳ و ٤ از سورة النجم: و ماینطق عن الهوی، ان هو الا وحی یوحی «نگارنده») و بمرتبه بی ینطق رسیده... *

«شیخ گفت کسی کی براه‌حق‌در آید نخستین نامی کی برو نهند نام مریدی بود و هزارچیز آورده‌اند که مرید را باید تا نام مریدی بروی افتد اول آنست که‌چون جامه بگرداند همه‌چیزها اورا بخلاف خلق باشد، گفتش نه چون آن خلق باشد و رفتنش نه چون آن خلق باشد ...» اسرار التوحید چاپ دکتر صفا ص۳۲۹. ایضاً درهمان منبع آمده‌است: «شیخ را پرسیدند کی پیرمحقق کدامست و مرید مصدق کدامست ؟ گفت ... مرید مصدق را کمترین چیزی در وی ده چیز باشد تا مریدی را بشاید: اول زیرك باید کی باشد تا اشارت پیر بداند ، دوم مطیع تن بود تافرمان بردار پیر بود ، سیم تیز گوش باشد تاسخن پیر اندریابد، چهارم روشن‌دل باشد تا بزرگی پیر ببیند، پنجم راستگوی باشد تا هرچ خبر دهد راست دهد، ششم درست‌عهد بود تاهرچ گوید وفا کند، هفتم آزادمرد بود تا آنچ دارد بتواند گذاشت، هشتم رازدار بود تا راز پیر نگاه‌تواند داشت، نهم پند پذیرد تا نصیحت پیر فراپذیرد، دهم عیّار بود تاجان عزیزدرین راه‌فدا تواند کرد، مرید بدین اخلاق آراسته‌باید تا راه بروی سبکتر انجامد ومقصود پیر درطریقت از وی زود حاصل آید ان‌شاءالله‌تعالی» ص۳۳۰–۳۲۹. حسین بن منصور حلّاج« گفت مرید آنست که‌سبقت دارد اجتهـاد او برمکشوفات او و مراد آنست که مکشوفات او براجتهاد سابق‌است» تذکرةالاولیاء، نیمهٔ دوم ص۱۱۲.

۲ــ درآداب شیخی و وظایف شیخ نسبت بمرید: ازصفحهٔ۲۲۶«مصباح الهدایة ومفتاح الکفایة»ببعد چنین آمده‌است : «بعدازدرجهٔ‌نبوت هیچ درجه‌فاضلتر ازدرجهٔ‌نیابت‌نبوت

* ادب نهم غض‌صوت‌است...
ادب دهم منع‌نفس‌است ازتبسط...
ادب‌یازدهم معرفت‌اوقات کلام‌است...
ادب دوازدهم‌محافظت‌حد مرتبهٔ‌خود است...
ادب سیزدهم کتمان اسرارشیخ‌است...
ادب چهاردهم اظهاراسرارخود است پیش‌شیخ...
ادب‌پانزدهم آنست که‌هرچه‌ازشیخ‌نقل کند برقدرفهم مستمع کند. وسخنی که‌در آن‌غموضی ودقتی‌باشد وشنونده‌بحقیقت آن نرسد نگوید...»

نیست در دعوت خلق با حق بر طریق متابعت رسول ص. و مراد از شیخی این نیابت است... و همچنانکه مرید را با شیخ ادبی است که آن حق ارادتست، شیخ را با مرید هم ادبی است که آن حق تربیت است. و آداب شیخی آنچه فهم بدان محیط شده هم پانزده است»[1]. در اسرار التوحید در همین باب چنین آمده است: «شیخ را پرسیدند کی پیر محقق کدامست و مرید مصدق کدامست؟ گفت نشان پیر محقق آنست که این ده خصلت در وی بازیابند تا در پیری درست باشد: نخستین مراد دیده باشد تا مرید تواند داشت، دوم راه سپرده باشد تا راه تواند نمود، سیم مهذّب و مؤدّب گشته باشد تا مؤدّب بود، چهارم بی‌خطر سخی باشد تا مال فدای مرید تواند کرد، پنجم از مال مرید آزاد باشد تا در کار خودش بکار نباید داشت، ششم تا باشارت پند تواند داد بعبارت ندهد، هفتم تا برفق تأدیب تواند کرد بعنف و خشم نکند، هشتم آنچ فرماید نخست بجای آورده باشد، نهم هر چیزی کی از آنش بازدارد نخست او بازایستاده باشد،

۱ـ پانزده ادب مذکور بتلخیص چنین است:

«اول تخلیص نیت و تفقد سبب...

ادب دوم معرفت استعداد (مرید) است...

ادب سوم تنزه است از مال مرید...

ادب چهارم ایثار است. باید که بر شیخ ایثار حظوظ و قطع تعلقات ظاهر غالب بود تا بمطالعهٔ آثار آن صدق و یقین مرید زیادت گردد...

ادب پنجم موافقت فعل است با قول در دعوت...

ادب ششم رفق با ضعفاست...

ادب هفتم تصفیهٔ کلام است (از شوایب هوا)...

ادب هشتم رفع قلب است بحضرت الهی در حال کلام...

ادب نهم کلام بتعریض است (مقصود تعلیم غیر مستقیم است «نگارنده»).

ادب دهم حفظ اسرار مرید است...

ادب یازدهم عفو است از زلات مرید...

ادب دوازدهم نزول است از حق خود...

ادب سیزدهم قضای حقوق مرید است...

ادب چهاردهم توزیع اوقات است بر خلوت و جلوت...

ادب پانزدهم اکثار نوافل است...»

دهم مرید را کی بخدای فراپذیرد بخلقش ردنکند. چون چنین باشد و پیر بدین اخلاق آراسته بود مرید جز مصدّق و راه رو نباشد کی آنچ بر مرید پدید آید آن صفت پیر است که بر مرید ظاهر می‌شود.» ص ۳۳۰-۳۲۹.

۳- در انتساب مریدان بمشایخ: استاد جلال همائی از کتاب مناهج العباد الی المعاد تألیف شیخ سعیدالدین فرغانی بنقل نفحات الانس چنین میآورند: «باید دانست که انتساب مریدان بمشایخ بسه طریق است: **۱- خرقه. ۲- تلقین ذکر. ۳- خدمت و صحبت و تأدیب**».

٤- در پیدایش الباس خرقه و انواع آن: «خرقه دو قسم است: ۱- خرقهٔ ارادت که جز از یك شیخ ستدن روا نباشد. ۲- خرقهٔ تبرك که ممکن است ازمشایخ بسیار برای تبرك بگیرند»[1].

«ازجملهٔ رسوم موضوعهٔ صوفیان یکی الباس خرقه است... ودرسنّت آنرا سندی نیافته الاّحدیث اُمّ خالد که روایتست از رسول ص که وقتی جامه‌یی چند بحضرت او آوردند ودرمیان گلیمی بود سیاه کوچك آنرا برداشت و روی بجماعت کرد و گفت من ترون اکسوهذه، همه خاموش ماندند، فرمود که ایتونی بام خالد. امّ خالد را حاضر کردند آن گلیم را در وی پوشانید و گفت ابلی هذا واخلقی ودوبار باز گفت... وتمسك بدین حدیث در تصحیح الباس خرقه بروضعی وهیأتی که رسم متصوفه است بعید است. ومع هذا اگرچه ازسنّت آنرا سندی صریح نیست ولیکن چون منضمّن فواید است ومزاحم سنّتی نه، مختار ومستحسن بود..»[2].

آنگاه درفواید «خرقه پوشیدن» مطالبی درمصباح الهدایة ذکر شده که خلاصهٔ آن چنین است: «وازجمله فواید آن یکی تغییر عادتست وفطام ازمألوفات طبیعی و حظوظ نفسانی... فایدهٔ دیگر دفع مجالست اقران السوء وشیاطین الانس است که بمجانست صورت ومشابهت هیأت بصحبت یکدیگر مایل باشند... فایدهٔ دیگر اظهار تصرّف شیخ است در باطن

۱- کتاب مناهج العباد الی المعاد تألیف شیخ سعیدالدین فرغانی بنقل نفحات الانس.

۲- رك: ص۱٤۸-۱٤۷ مصباح الهدایة، چاپ تهران.

مرید بسبب تصرّف در ظاهر او ... فایدهٔ دیگر بشارت مرید است بقبول حق تعالی مر او را. چه الباس خرقه علامت قبول شیخ است مرید را. و قبول شیخ امارت قبول حق... و همچنین خرقه پوشیدن از دست شیخ صاحب فراست صورت سرّ ارادت مرید با شیخ و محبت شیخ است با مرید و جملهٔ احوال سنیّه نتایج ازدواج این دو معنی است»[1]. انواع خرقه از اینقرار است:

«**خرقهٔ ارادت** آنست که چون شیخ بنفوذ نور بصیرت و حسن فراست در باطن احوال مرید نگرد و در او آثار حسن سابقت تفرس کند و صدق ارادت او در طلب حق مشاهدت نماید، ویرا خرقه پوشاند تا مبشّر او گردد بحسن عنایت الهی در حق او»[2].

«**خرقهٔ تبرّك** آنست که کسی بر سبیل حسن الظن و نیّت تبرّك بخرقهٔ مشایخ آن را طلب دارد»[3].

«**خرقهٔ ولایت**، و آن آنست که چون شیخ در مرید آثار ولایت و علامت وصول بدرجهٔ تکمیل و تربیت مشاهده کند و خواهد که او را بنیابت و خلافت خود نصب کرده بطرفی فرستد و او را در تصرّف و تربیت خلق مأذون گرداند، وی را خلعت ولایت و تشریف عنایت خود پوشاند تا مدد نفاذ امر او و موجب سرعت مطاوعت خلق گردد»[4].

جواز یا عدم جواز خرقه گرفتن از دو پیر : «و آنك میگوید کی از دو پیر خرقه نشاید گرفت، او از خویش خبر می‌دهد که هنوز در عالم دویست و ایشانرا دو می بیند و می داند، و از احوال مشایخ هیچ خبر ندارد، چون چشمش بازشود و نظرش برین عالم افتد، آنگه محقق گردد. مگر کسی که بدین سخن آن خواهد کی نشاید خرقهٔ دوم فرا گرفتن نیّت بطلان

۱- رك: ص ۱۵۰-۱٤۸ مصباح الهدایة.

٤،۳،۲- رك: ص ۱۵۰ مصباح الهدایة. در اسرار التوحید آمده است: «اگر کسی از پیری خرقه پوشد آنرا خرقهٔ اصل دانند و دیگران را خرقهٔ تبرك نام کنند» اسرار التوحید، چاپ آقای دکتر صفا، ص ٥٤. ایضاً در بارهٔ پشمینهٔ صوفیان و مرقعات رك: به بحث محققانه‌ای که در کتاب کشف المحجوب (باب مرقعه داشتن) آمده است، چاپ ژوکوفسکی ص ٦٥-٤۹.

در شرایط پوشانندهٔ مرقعه : «نیز گفته‌اند که پوشانندهٔ مرقعه را چندان سلطنت باید اندر طریقت کی اندر بیگانه نگرد بچشم شفقت آشنا گردد و چون جامه اندر عاصی پوشد از اولیاء خدا گردد ... الخ» کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی، ص ٦٤.

خرقهٔاول را، که‌این‌سخن راست‌بود . وبدین‌نیّت البتّه راست‌نباشد ونشاید گرفت و هر که‌چنین کند خرقهٔاول کی‌پوشیده دارد باطل گردد ودوم‌حرام‌بود پوشیدن»[1].

۵ـ **اطاعت‌محض‌و‌کورکورانهٔ‌مریداز‌پیر**، همچنانکه در بالا گذشت یکی‌ازمباحث قابل‌توجّه‌وجالب‌تصوف‌است و نمونه‌های‌فراوانی‌ازاین‌اطاعت‌وفرمانبرداری درمدارك کهن‌تصوف‌بخصوص در«اسرارالتوحید» و«تذکرة‌الاولیاء»بچشم میخورد وچنانکه در «آداب‌مریدباشیخ» گذشت‌اساس آداب‌مریدی«تسلیم‌تصرّفات‌شیخ‌شدن»و«ترك‌اعتراض» و«سلب‌اختیار»است.

حکایات‌امرفرمودن شیخ‌ابوسعید مرید خاص‌خودرا بگوسپند خون آلـــود برسر گرفتن ودر کوی وبرزن وبازار گرداندن وحکایات مرید روستایی وبامرشیخ بدیدار اژدها شتافتن‌ودیگرداستانهای‌اسرارالتوحیدمظاهر بارز این‌اطاعت کور کورانه است وحکمت این‌اطاعت وتبعیّت ونتـایج وفوایدآنرا ببهترین وجهی‌نمودارمیسازد چنانکه فایده ونتیجهٔانجام اوامرشیخ درداستان‌اول کشتن‌نفس‌مرید وقلع ریشهٔ‌توجّه مریدبنظرمردم وبالاخره‌ازبین‌بردن‌خودپسندی وانانیت مریدبود وسودبجای‌آوردن فرمان‌شیخ درداستان دوم‌تربیت مرید وتلطیف رفتار و کردار او.

شیخ‌فریدالدین‌عطار نیشابوری‌عارف‌بزرگ وشاعر آتشین کلام که‌سمت‌پیشوایی وپیشروی عرفان‌عاشقانه وشعرعرفانی‌فارسی را دارد وبدون تردیدآفتاب افکارتابناك مولانارا از انوارشمع‌فروزان دیوان‌غزل‌ومنطق‌الطیر والـٰهی‌نامه ومصیبت‌نامه وسایر آثاراو نمی‌توان‌بی‌بهره‌دانست درداستان‌شیخ‌صنعان، که‌بزرگترین‌نتیجه ومحصول آن گذشته‌ازدیگرحکمت‌ها وپندها وحقایق«لزوم‌اطاعت محض‌ازپیر ومرشد»است «حتی درمواردی که‌پیرمریدان رابترك ظواهرسنّت وشریعت فرمــان دهد» ، از زبان مرید روشندل وپخته‌ای که درموقع‌عزیمت شیخ‌بروم غایب‌بوده‌است مریدان‌خام وغافل را چنین‌پند میدهد:

۱ـ اسرارالتوحیدفی‌مقامات‌الشیخ‌ابی‌سعید، چاپ‌آقای دکترصفا ص۵۵.

با مریدان گفت ای تردامنان | در وفاداری نه‌مردان نه‌زنان
یار کار افتاده باید صدهزار | یار ناید جز چنین روزی بکار
گرشما بودید یار شیخ خویش | راه یاری از چه نگرفتید پیش
شرمتان باد، آخراین یاری بود؟ | حق‌شناسی و وفاداری بود؟
چون نهاد آن شیخ بر زنار دست | جمله را زنار میبایست بست
از برش عمدا نمیبایست شد | غیر ترسا خود کجا شایست شد
این نه‌یاری و موافق بودنست | کانچه کردید از منافق بودنست
هر که یارخویش را یاور بود | یار باید بود اگر کافرشود[1]

بیمناسبت نیست متذکر شویم که شیخ عطار نیز نخستین‌قدم ورود درطریقت را انتخاب پیرمیداند ومعتقداست که‌ازدریای ژرف‌عرفان بی‌برکت‌انفاس و بی‌استعانت از هدایت وعنایت‌پیری کامل نتوان بسلامت گذشت چنانکه از زبان مرغان، آنجا که‌عزم رفتن بسرمنزل‌سیمرغ کرده‌اند، چنین‌میفرماید:

عزم ره کردند عزمی بس‌درست | از برای ره‌سپردن گشته چیست
جمله گفتند اینزمان ما را بنقد | پیشوائی باید اندر حل و عقد
تا بود در راه ما را رهبری | زانکه‌نتوان رفت راه خودسری
درچنین ره صاحبی باید شگرف | تاتوان‌بگذشت ازین‌دریای‌ژرف
حاکم خودرا بجان فرمانبریم | جز بحکم و امر او ره نسپریم

بالاخره برای‌انتخاب‌حاکم وهادی‌بقرعه متوسل‌شدند و:

قرعه افکندند وبس‌لایق‌فتاد | قرعه‌شان بر هدهدعاشق‌فتاد
جمله‌اورا رهبرخود ساختند | گرهمی‌فرمود سرمی‌باختند

۶ــ **دراتحادمشایخ**: «ودرین‌معنی‌تحقیق نیکو بشنو، کی‌چون آن‌تحقیق‌تمام ادراك کنی، هیچ‌شبهت‌نماند کی‌همهٔ‌پیران وهمهٔ‌صوفیان حقیقی‌یکی‌اند که‌بهیچ صفت

۱ــ منطق‌الطیرعطار، چاپ کتابخانهٔ‌علمی‌ص۷۳.

ایشانرا دوی نیست، بدانك اتفاق همه ادیان و مذاهبست و بنزدیك عقلا محقق کی معبود ومقصود جل جلاله یکی است و آن حق جل جلاله و تقدست اسماؤه است که واحد من کل وجه است کی البتّه دوی را آنجا مجال نیست ، واگر در رونده یا راه اختلافی هست ، چون بمقصد رسند اختلاف برخاست وهمه بوحدت بدل شد ، کی تا هیچ چیز از صفات بشریّت رونده باقیست هنوز بمقصد نرسیده است ، وتلون حالت رونده را درراه پدید آید، چون بمطلوب ومقصود رسید از آن همه با وی هیچ چیز نماند وهمه وحدت مجرّد گردد. واز اینجاست کی ازمشایخ یکی می گوید کی انا الحق ودیگری گوید سبحانی و شیخ ما می گوید که لیس فی جبتی سوی الله .... پس سخن مشایخ ببرهان درست گشت کی آنچ ایشان گفته اند کی همه یکی ویکی همه از وصول بمقصد خبر بازداده اند. ودرین هیچ شبهت نماند که چون همه یکی باشند ویکی همه، دستها وخرقه‌ها ایشان همه یکی باشد...»[1].

***

سبب توبه

ازتتبع درتذکره‌های عرفا و دیگر مدارك مربوط بتصوف می توان دریافت که دوموضوع درصدر تراجم واحوال عرفا قرار گرفته است: **نخست** « سبب توبه یا باعث توجّه بطریقت وحقیقت یا موجد ومولّد تنبّه وانقلاب درعارف» **دوم** «نسبت ارادت وخرقه» ، که نخستین اغلب آمیخته با افسانه‌های غریب وخرافات میباشد ومناسب است نظر استاد سعید نفیسی را دراین مورد عیناً نقل کنیم: «درهرصورت ازین گونه اتفاقات شگفت که باعث تغییر حالت دربزرگان صوفیه شده است دراحوال ایشان بسیار آورده اند ودلیل آنهم بسیار روشن است . کسانی که اساساً طبع تصوف وذوق این اندیشهای دشوار در آنها نیست نمی توانند دریابند که چگونه کسی ممکنست چون فریدالدین عطار ویا دیگران که مانند او بوده اند بشود وبرای توجیه آن حال مخصوص که بعضی خاصان را دست میدهد ناچار ندازین گونه نمونهای شگفت وازین گونه سرمشق های معجزه آسا پیدا کنند تا بتوانند

۱ـ اسرارالتوحید چاپ آقای دکتر صفا، ص۵۵ـ۵٤.

ثابت کنند که این بزرگان متصوفه نخست مانند مردم دیگر گرد جاه و جلال و مال جهان می گشته اند و برای اینکه از این همه دلربائی ها دست بکشند چنین خوارق عادات و کرامات لازم میشده است و حال آنکه سخت پیدا و آشکار است که کسی چون فریدالدین عطار از مادر با همین ذوق و طبیعت زاده است و سرشت او برای پذیرفتن اینگونه افکار و این روش مخصوص از زندگی از روز نخست آماده بوده و محتاج نبوده است که کسی چنین کاری را بکند تا او بیدار شود و این حال تنها از راه مجاهدت و تزکیهٔ نفس و تهذیب شخصی پیش میآید نه از دیدار شگفتی هائی مانند این ... و تفاوت بسیار فاحشی که درمیان طریقهٔ تصوف با هر طریقهٔ دینی و فلسفی دیگر هست اینست که هر عقیده و حکمتی را باید از استاد فرا گرفت و درس خواند و پیروی کرد ولی تصوف چیزیست که تنها طبع و سرشت مایل بقبول آن میخواهد»[1].

دربارهٔ عقیدهٔ استاد نفیسی نگارنده معتقد است که با تصدیق و تأیید اینکه «سخت پیدا و آشکار است که کسی چون فریدالدین عطار از مادر با همین ذوق و طبیعت زاده است و سرشت او برای پذیرفتن اینگونه افکار ... از روز نخست آماده بوده... الخ» و با توجّه باین موضوع که اختلاف اقوال تذکره نویسان و نویسندگان تراجم عرفا در اسباب تنبّه عارفان مؤیّد و مؤکّد مجعولیت و ساختگی بودن این مطالب است، با اینهمه نمی توان کلیهٔ این مطالب را بکلی بی اساس و مجعول پنداشت و بعلاوه باید در نظر گرفت که «ذوق و سرشت عارفانه و آمادگی طبیعی» نه تنها نافی «منبّه و محرّك و وسیله» نیست بلکه داعی آنست و اصولاً شرط تأثیر محرك و وسیله وجود زمینهٔ آماده و سرشت عارفانه میباشد و گرنه بی وجود این ذوق و سرشت و طبیعت آماده از منبّه و محرّك چه تنبیه و تحریکی حاصل خواهد شد و از نهادن بیضهٔ زاغ ظلمت سرشت در زیر طاووس باغ بهشت جز زاغچه چه پدید خواهد آمد. بعلاوه میدانیم که نطفه و ریشهٔ بسیاری از معانی و حقایق در دل و جان ما مکنونست که حتی خود از وجود آنها اطلاعی نداریم و محرکی و سببی باید تا پرده از

۱ــ رك: «جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری» صفحهٔ نه ــ نو.

استعدادهای مکنون ما بیکسوزند وعروس پرده‌نشین استعداد وقابلیت‌مانرا ازستر قوه درصحنهٔ فعل بجلوه وظهوردرآورد، خاصه درمسائل روحی که‌تصادف «حال مساعد درونی» با «محرك مناسب خارجی» موجد انقلابات عظیم روحی وتغییرات شگرف درزندگی معنویست واگرهیچگونه مدرکی برای اثبات این نظردر دست‌نباشد مدرکی روشن و سندی گویا چون ترجمهٔ مولانای بزرگ بلخ وتأثیرشگرف وانکارناپذیرملاقات شمس تابناك تبریزدروجود نورانی‌اودردست‌است ومی‌توان گفت افکار وآثـاربلند وبی‌نظیر مولانـای‌بزرگ وعشق وعرفان آتشین‌او نتیجه وفرزند اصیل وصلت میمون «سرشت مستعد وذوق واستعداد خداداد مولانـا» با «محرکی آتشین ومؤثرچون‌نفس گرم و آتشزای‌شمس تبریز» در«موقع‌مساعد وحال‌مناسب» میباشد.

اسباب‌توبه‌باشخاص‌انحصار ندارد وهرموجودی ازجاندار و بیجان وبزرگ و خرد می‌تواند درموقع‌مسـاعد طوفان عشق ومعنی‌دردل وجان مستعدان‌برپا سازد و همچنانکه‌شعری‌واحد ازمولوی‌یاحافظ‌یکی‌رابا‌آتش‌میکشد ودردیگری کمترین‌تأثری بوجودنمیآورد اسباب و وسائط‌نیز که همه‌آیات‌حقیقت هستند (هرچه دردنیاست‌آیت حقیقت‌بل‌عین‌حقیقت‌است)تأثیرشان موقوف‌بتعلق‌جذبه و کشش آسمانی‌ودرجهٔ‌استعداد شخص‌منظور(که‌این‌استعدادنیزمحصول کشش‌است نه‌حاصل‌از کوشش)است.

اکنون برای‌تتمیم فایده وایضاح‌بیشترموضوع نمونه‌هایی‌از کیفیت‌تنبّه‌عرفای بزرگ میآوریم:

سبب‌توبهٔ‌مالك‌دینار‌این‌خطاب‌بود: **یامالك‌تراچه‌بودکه‌توبه‌نمیکنی؟**[1]

۱ــ «وسبب‌توبهٔ‌مالك‌دینار آن‌بود که‌اومردی‌سخت‌باجمال‌بود ودنیادوست ومال‌بسیارداشت واوبدمشق‌می‌بود ومسجدجامع‌دمشق‌معاویه کرده‌بود وآنرا وقف‌بسیاربود. مالك را طمع‌آن‌بود که تولیت‌آن مسجد بدودهند پس‌برفت ودر گوشهٔ مسجد سجاده‌بیفکند و یکسال پیوسته‌عبادت میکرد بامیدآنکه‌هر که‌اورا بدیدی درنمازش‌یافتی وباخود می گفت اینت‌منافق تا یك‌سال‌برین‌برآمد،و شب‌ازآنجابیرون آمدی وبتماشا شدی یك‌شب‌بطرب‌مشنول بود چون‌یارانش بخفتند آن‌عودی که‌میزد ازآنجا آوازی‌آمد که‌یامالك‌تراچه‌بود که‌توبه‌نمی کنی؟ چون‌آن‌بشنود دست‌از‌آن‌بداشت وبمسجد *

سبب توبهٔ ابراهیم بن ادهم این خطاب بود: ای غافل تو خدا را درجامهٔ اطلس خفته بر تخت زرین میطلبی ؟ ألهذا خلقت او بهذا أمرت ؟[1]

سبب توبهٔ شیخ عطار این خطاب بود: تو همچون من میتوانی مرد؟[2]

---

* رفت متحیر با خود گفت یك سال است تا خدای را می پرستم بنفاق به از آن نبود که خدای را باخلاص عبادت کنم وشرمی بدارم از این چه میکنم واگر این تولیت بمن دهند نستانم، این نیت بکرد وسر بخدای تعالی راست گردانید» تذکرة الاولیاء عطار «ذکر مالك دینار» ص ٣٦ جلد اول، چاپ تهران.

١ـ «ابتداء حال ابراهیم بن ادهم آن بود که پادشاه بلخ بود وعالمی زیر فرمان داشت وچهل شمشیر زرین وچهل گرز زرین در پیش و پس او میبردند، یك شب بر تخت خفته بود نیم شب سقف خانه بجنبید چنانکه کسی بر بام میرود، آواز داد که کیست، گفت آشناست اشتری گم کرده ام بر این بام طلب میکنم گفت ای جاهل اشتر بر بام میجوئی؟ گفت ای غافل تو خدا را درجامهٔ اطلس خفته بر تخت زرین مطلبی؟ ازین سخن هیبتی بدل او آمد وآتش در دلش افتاد... چون روز بر آمد بصفه بازشد و بر تخت نشست... ناگاه مردی با هیبت از در درآمد چنانکه هیچکس را ازحشم وخدم زهره نبود که گوید تو کیستی... ابراهیم گفت چه میخواهی گفت در این رباط فرومیآیم، گفت رباط نیست سرای منست تو دیوانه ای، گفت این سرای پیش از این از آن که بود؟ گفت از آن پدرم، گفت پیش از آن؟ گفت از آن فلان کس، گفت پیش از آن؟ گفت پدر فلان کس، گفت همه کجا شدند؟ گفت برفتند وبمردند، گفت پس نه رباط این بود که یکی میآید ویکی میگذرد؟! این بگفت وناپدید شد، واو خضر بود علیه السلام، سوز وآتش جان ابراهیم زیاده شد ودردش بردرد بیفزود ...الخ» تذکرة الاولیاء عطار «ذکر ابراهیم بن ادهم» ص ٧٥ـ٧٤ جلد اول، چاپ تهران. ایضاً رك: کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی ص ١٢٨ (أولهذا خلقت ام بهذا امرت؟). نیز برای روایات مختلف در این باب ببینید کتاب «زهد وتصوف دراسلام» از گلدزیهر، ترجمهٔ محمدعلی خلیلی ص ٧٨ـ٧٤.

٢ـ «سبب توبهٔ شیخ عطار آن بود که روزی در دکان عطاری مشغول ومشعوف معامله بود، درویشی بآنجا رسید وچند بار شیئاً لله گفت، وی بدرویش نپرداخت. درویش گفت: ای خواجه تو چگونه خواهی مرد؟ عطار گفت: چنانکه تو خواهی مرد. مرد درویش گفت: تو همچون من میتوانی مرد؟ عطار گفت: بلی. درویش کاسهٔ چوبین داشت، زیر سر نهاد وگفت: الله وجان بداد. عطار را حال متغیر شد ودکان برهم زد وباین طریقه درآمد.» ازجامی در نفحات الانس (بنقل از کتاب جستجو در احوال وآثار عطار). همین روایت دربارهٔ شیخ عطار با اندك اختلافاتی در دیگر مدارك چون تذکرة الشعراء وبستان السیاحة وخزینة الاصفیاء وآتشکدهٔ آذر ومجالس العشاق آمده است. برای تفصیل رك بکتاب «جستجو در احوال وآثار فریدالدین عطار نیشابوری» از آقای سعید نفیسی.

انقلاب حال مولانا براثر ملاقات شمس تبریزی بود[۱].

سبب توبهٔ **حسن بصری**[۲] و **عبدالله بن المبارك المروزی**[۳] و **پسر شاه شجاع کرمانی**[٤] و **سنائی**[٥] نیز قابل توجّه است.

باقتضای مقام بحث خود را در این زمینه بشرح عقیدهٔ مولانا درمورد «پیر» خاتمه میدهیم وسپس دیوان حافظ را میگشاییم.

فصل دوم

پیر از نظر مولانا

مولانا نیز نظیر حافظ که میفرماید:

قطع این مرحله بی‌همرهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی

ازمعتقدان لزوم استعانت از پیر ومرشد در طریق خطرناك معرفت وطریقت است ودر «دفتر اول» مثنوی «درصفت پیر ومطاوعت کردن با او» چنین میفرماید:

۱ـ کیفیت اولین ملاقات را «افلاکی» و «محیی الدین عبدالقادر مؤلف الکواکب المضیئة» و دیگران باختلاف ذکر کرده‌اند. برای تفصیل این موضوع رجوع شود برسالهٔ «تحقیق دراحوال و زندگی مولانا» ازاستاد بدیع الزمان فروزانفر.

نکتهٔ جالب درزندگی مولانا جلال الدین وحدت «سبب انقلاب» و «پیر ومرشد» است. یعنی درمورد دیگر عارفان «سبب توبه» جز تبلیغ جذبهٔ آسمانی وظیفه واهمیتی ندارد وچون مقصود که انقلاب احوال وتنبه عارف است حاصل شد سبب منتفی است درحالیکه «شمس تبریزی» مولانا را بیدار کرد وتا آخرین دم حیات نیز اورا ترك نگفت وجزء وجود بل عین وجود مولانا شد.

۲ـ سبب توبهٔ حسن بصری دیدن خیمه‌ای بود که پسر قیصر روم در آن بگور سپرده شده بود وسالی یکبار سپاهیان ودانشمندان وپیران و وزیران و کنیزکان ماهرو دور آن خیمه میگشتند وبرچاره ناپذیری مرگ افسوسها میخوردند «تذکرة الاولیاء، نیمهٔ اول ص ٢٤ـ٢٢ چاپ تهران».

۳ـ سبب توبهٔ عبدالله بن المبارك المروزی آن بود که شبی تاسحر زیر دیوار معشوقه بایستاد و چون بانگ نماز بشنید اورا تنبهی حاصل آمد «کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی ص ۱۱۸».

٤ـ توبهٔ پسر شاه شجاع کرمانی را سبب آن بود که شبی مست رباب میزد، زنی بتماشای او آمد وشوهر آواز داد که «ای پسر هنوز وقت توبه نیست» رك تذکرة الاولیاء، نیمهٔ اول ص ۲۵۹.

٥ـ دربارهٔ سبب توبهٔ سنائی که جمله‌ای که یکنفر مجذوب باو بطور طنز وطعن گفت دراوائر بخشیده دفعةً از دنیا بیزاری جست واز تمام علائق دنیا دست کشید ودر سلك تصوف داخل گردید، رك: شعر العجم شبلی نعمانی، جلد اول «ترجمهٔ احوال سنائی» وجلد پنجم ص ۹۳.

برنویس احوال پیر راه دان — پیر را بگزین و عین راه دان
پیر تابستان وخلقان تیرماه — خلق مانند شبند و پیر ماه
کرده‌ام بخت جوان‌را نام پیر — کو زحق پیراست نز ایام پیر
اوچنان پیراست کش آغاز نیست — باچنان دُرّ یتیم انباز نیست...
پیررا بگزین که بی‌پیراین‌سفر — هست بس پرآفت‌وخوف‌وخطر
آن رهی که‌بارها تورفته‌ای — بی‌قلاوز اندرآن آشفته‌ای
پس‌رهی‌را که‌نرفستی‌توهیچ — هین‌مرو تنها ز رهبرسرمپیچ
هرکه‌او بی‌مرشدی در راه شد — او ز غولان گمره و درچاه‌شد[1]

دردنبالهٔ‌همین‌مبحث مولانا ازقول‌رسول‌اکرم‌ص بحضرت‌علی‌ع چنین‌میاورد:

گفت پیغمبر علی‌را کای علی — شیر حقّی پهلوانی پُردلی
لیک‌برشیری مکن هم‌اعتمید — اندرآ درسایهٔ‌نخل امید
اندرآ درسایهٔ‌آن عاقلی — کش‌نتاند برد ازره‌ناقلی
پس تقرب جو بدو سوی‌اله — سر مپیچ از طاعت او هیچ‌گاه
زانکه‌اوهرخاررا گلشن کند — دیدهٔ هر کور را روشن کند
گربگویم تا قیامت‌نعت‌او — هیچ آنرا غایت ومقطع مجو[2]

درابیات‌بالا مولانا عقیدهٔ‌حافظ را دارد که: «بسعی‌خودنتوان‌برد پی‌بگوهر مقصود»[3] وبرای پی‌بردن بگوهرمقصود باید دست دردامن‌عاقلی‌زد «کش‌نتاندبرد ازره‌ناقلی».

مولانا دردفتردوم مثنوی‌بعدازمقایسهٔ زاهد وعارف:

سیر زاهد هرمهی تا پیشگاه — سیرعارف هردمی تاتخت شاه

۱ـ مثنوی‌چاپ‌کلالهٔ‌خاورص۵۹.
۲ـ مثنوی‌چاپ‌خاورص۵۹.
۳ـ بسعی‌خودنتوان‌بردپی‌بگوهرمقصود — خیال‌باشدکاین‌کاربی‌حواله‌برآید«حافظ».
«ص۱۵۸دیوان‌حافظ‌چاپ‌قزوینی‌غنی»

در بارهٔ «پیران‌عارف» میفرماید:

با تو دیوار است و با ایشان در است / با تو سنگ و با عزیزان گوهر است
آنچه تو در آینه بینی عـــیان / پیر اندر خشت بیند بیش‌از آن
پیر ایشانندکاین عـــــالم‌نبود / جان ایشان بود در دریای جود
پیش‌ازاین تن عمرها بگذاشتند / پیشتر از کــــشت بر برداشتند
پیشتر از نقش جان پذرفته‌اند / پیشتر از بحر درهـــا سفته‌اند[1]

دردفتر ششم‌مثنوی‌درضمن«بی‌طاقت‌شدن برادر بزرگتر بعدازمدتی‌ومتواری‌شدن دربلادچین...» در بارهٔ‌پیرچنین‌داد معنی‌میدهد:

غیر پیر استـــاد و سرلشکر مباد / پیر گردون‌نی، ولی‌پیر رشـاد[2]
درزمان گر پیررا شد زیردست / روشنائی دید و ازظلمت‌برست
شرط، تسلیم است نی‌کار دراز / سود ندهد در ضلالت ترك تاز
من نجویم زین سپس راه اثیر / پیرجویم پیرجــــویم پیرپیر
پیرباشد نردبان آســــمان / تیر، پران‌از که گردد؟از کمان
بی ز ابراهیم نمرود گران / کرد با کرکس‌سفر بر آسمان
از هوا شد سوی بالا او بسی / لیك‌بر گردون نپرد کرکسی
گفتش ابراهیم کای مردسفر / کرکست من‌باشم‌اینت‌خوبتر
چون زمن سازی ببالا نردبان / بی‌پریدن برشوی بر آســمان[3]

۱ـ مثنوی‌چاپ‌خاورص۸۱.

۲ـ مقصوداز«پیر گردون»دراین‌بیت‌پیریست که‌پیریش‌از نظر گذشت روزگار و کبرسن‌باشد یاکسیکه گردون و گردش‌فلك‌اورا پیر کرده‌است.چنانکه‌جای دیگرمیفرماید:

ای بسا ریش سیاه و مرد پیر / ای بسا ریش‌سپید ودل چوقیر
پیر پیر عقل باشد ای پسر / نی سپیدی موی‌اندر ریش‌وسر

ومفهوم‌بیت‌اینکه: باید درپی پیر رفت‌ولی‌نه‌پیر گردون و کسی که‌پیریش‌بکثرت سن‌باشدبلکه‌پیری که پیریش‌بکثرت‌تجارب وروشندلی وهدایت و رشاد است.

۳ـ مثنوی ص۴۱۳

مولانا در دفتر دوم از« ولایت و درجات آن» سخن بمیان میآورد:

پس بهر دوری ولیی قائم است | تا قیامت آزمایش دائم است
هر که‌را خوی نکو باشد برست | هر کسی کو شیشه‌دل باشد شکست
پس امام حی‌قائم آن ولی است | خواه‌از نسل عمر خواه‌از علی‌است
مهدی و هادی‌ویست ای راه‌جو | هم نهـــان و هم‌نشسته پیش‌رو
اوچو نوراست وخرد جبریل‌اوست | آن ولی کم از اوقندیل اوست
وانکه زین‌قندیل کم‌مشکوة ماست | نور را در مرتبت ترتیبهاست
زانکه‌هفتصد پرده‌دارد نورحق | پرده‌هـای نوردان چندین طبق[1]

ودر«دفتر پنجم مثنوی» راجع به«قطب که عارف واصل‌است» و وظیفهٔ معتقدان درقبال‌او بحثی پیش گرفته‌است:

قطب شیر وصید کردن کار او | باقیان این‌خلق‌باقی‌خوار او
تاتوانی در رضای‌قطب کوش | تاقوی گردد کندصید وحوش... الخ[2]

ایضاً دردفتر اول زیرعنوان «درتحریص‌متابعت ولی‌مرشد» میفرماید:

دامن او گیر زوتر بی گمان | تا رهی از آفت آخر زمان
کیف مدالظل نقش‌اولیاست | کودلیل نورخورشیدخداست
اندرین وادی‌مرو بی‌این‌دلیل | لااحب‌الآفلین گوچون‌خلیل
روز سایه آفتابی را بیاب | دامن‌شه شمس تبریزی بتاب[3]

دردفتر دوم‌در«طعنه‌زدن‌بیگانه‌ای درشأن شیخی وجواب گفتن‌مرید شیخ‌اورا» و اصلان‌رابی‌نیاز ازدلیل‌وراه‌وسر تاپاچشم‌وچراغ‌میدانند ومیفرماید واصلان‌بمرتبه‌ای رسیده‌اند که‌مخالفت‌باظواهرشرع نیز از کمال واتّصال آنان‌نمیکاهد:

آن یکی یك شیخ را تهمت نهاد | کو بدست و نیست برراه رشاد
شارب خمرست وسالوس‌وخبیث | مرمریدان را کجا باشد مغیث

۱ـ مثنوی چاپ‌خاورص۹۱ ۲ـ مثنوی ص۳۱۸ ۳ـ مثنوی‌ص۱۱

آن یکی گفتش ادب را هوش دار / خرد نبود اینچنین ظن بر کبار
دور از او و دور از اوصاف او / که ز سیلی تیره گردد صاف او
این چنین بهتان منه بر اهل حق / کاین خیال تست بر گردان ورق
این نباشد، ور بود ای مرغ خاک / بحر قلزم را ز مرداری چه باک
نیست دون القلّتین و حوض خرد / کش تواند قطره‌ای از کار برد
آتش ابراهیم را نبود زیان / هر که نمرودیست گو می ترس از آن[1]

ودرهمان دفتر در« گفتن عایشه پیغمبر ﷺ را که تو بی مصلّی چون است که همه جا نماز میگزاری » ازقول رسول بزرگوار در پاسخ عایشه چنین میفرماید:

گفت پیغمبر که از بهر مهان / حق نجس را پاك گرداند بدان
سجده گاهم را از آن رو لطف حق / پاك گرداند تا هفتم طبق
کو اگر زهری خورد شهدی شود / تو اگر شهدی خوری زهری بود[2]

یعنی رعایت ظواهر مبتدیانراست واز بهر منتهیان «حق نجس را پاك گرداند بدان».

دردفتر سوم نیز استمداد همّت از «شیخ» و «ولی» را شرط توفیق در نفس کُشی و غلبه بر دیو درون میداند:

رزق جانی کی بری با سعی و جست / جز بعدل شیخ کو داود تست
نفس چون با شیخ بیند گام تو / از بن دندان شود او رام تو
عقل گاهی غالب آید در شکار / بر سگ نفست که باشد شیخ یار
نفس اژدرهاست با صد زور وفن / روی شیخ او را زمرد دیده کن
گر تو خواهی ایمنی از اژدها / دستش ازدامان مکن یکدم رها
خاك شو در پیش شیخ باصفا / تا زخاك تو بروید کیمیا
گر تو صاحب گاو را خواهی زبون / چون خران سیخش کن آنسوای حرون
چون بنزدیك ولی الله شود / آن زبان صد گزش کوته شود[3]

۱ـ مثنوی ص ۱۲۹ ۲ـ مثنوی ص ۱۳۱ ۳ـ مثنوی ص ۱۷۷

مرید پیرمغانم زمن مرنج ای شیخ
چراکه وعده‌تو کردی واو بجا آورد
«حافظ»

راهی پر از بلاست ولی‌عشق پیشواست
تعلیم‌مان کندکه در ین‌ره چسان رویم
«مولوی»

فصل سوم

«پیر» دردیوان حافظ

اساس بحث ما دراین‌زمینه‌بر این‌است که اولاً نظر خواجهٔ‌بزرگوار در بارهٔ«پیر» چیست وثانیاً درصورتیکه‌جداً معتقد بوجود پیر ومرشد است آیا خود پیری‌داشته‌است یانه، وهمچنانکه‌در آغاز این‌باب متذکر شدیم دستمایهٔ‌تحقیق و تتبع ما دراین مباحث اشعار و افکار و قرائن مستفاد از دیوان شاعراست و کوشیده‌ایم آنچه میگوییم مستند ومتکی به‌ابیات واسناد گویا ومستقیم افکارخواجه‌باشد واطمینان داریم با قلّت وضعف مدارك موجود وتناقض بین منقولات‌تذکره‌نویسان ومورّخان درمورد زندگی مستور ومبهم شاعرعارف ، نتیجهٔ این سبك تحقیق بحقیقت و واقع نزدیکتر از نتیجهٔ‌تحقیقات متکی بمدارك‌غیرمستقیم وتوهّمات شخصی‌خواهدبود. اکنون‌تحت‌چندعنوان ببحث در انعکاس«مسألهٔ‌پیر» در«دیوان‌حافظ» میپردازیم:

۱ـ عقیدهٔ‌حافظ‌در بارهٔ‌لزوم«پیر»

درمقدمهٔ‌این‌مقاله‌اشاره کردیم که‌یکی‌از وجوه‌اشتراك‌افکارخواجهٔ شیراز وعقاید متصوفه‌عقیده به‌لزوم‌پیروی سالك‌از‌پیر، ومتابعت‌از تعالیم‌واوامر اوست وهمچنانکه‌اهل تصوف میگویند کشف حقایق وانکشاف حجاب ظواهر از برابر چشم سالك‌جز درسایهٔ تعالیم پیر ویمن وبرکت صحبت وگرمی انفاس‌او امکان‌پذیر نیست حافظ شیراز نیز جای جای دردیوان‌خود تأکید میکند که‌حل‌معضلات اسرار آفرینش‌وسیروسلوك در

مراحل صعب و پر نشیب و فراز عشق و استکمال و تهذیب نفس **و آمادگی برای قبول تجلّی انوار حقایق و اسرار الهی جز باراهنمایی پیری روشن‌ضمیر امکان‌پذیر نمیباشد:**

در بیابان فنا گم‌شدن آخر تا کی؟ — ره بپرسیم مگر پی بمهمات بریم[۱]

ایضاً:

بکوی عشق منه **دلیل راه** قدم — که‌من بخویش نمودم‌صد اهتمام و نشد[۲]

ایضاً:

گذرت بر ظلمات‌است بجو **خضر رهی** — که درین مرحله بسیار بود گمراهی[۳]

ایضاً:

قطع این‌مرحله بی‌همرهی **خضر** مکن — ظلماتست بترس از خطر گمراهی[٤]

ایضاً:

مگر **خضر** مبارك پی تواند — که این تنها بدان تنها رساند[۵]

ایضاً:

فکرخود ورای‌خوددر عالم‌رندی‌نیست — کفر است‌در این‌مذهب‌خودبینی‌وخودرایی[٦]

ایضاً:

مگر **خضر** مبارك پی درآید — زیمن همتش کاری گشاید[۷]

ایضاً:

ای دلیل دل گمگشته خدا را مددی — که‌غریب ار نبرد ره بدلالت برود[۸]

ایضاً:

چنانکه در بیت‌بالا می‌بینیم حافظ خود نیز در طریق‌خطرناك عشق از« دلیل گمگشتگان » دلالت میطلبد و این‌خطاب و امثال آن‌است که موهم‌به«پیر داشتن‌حافظ» شده‌است وما دراین مبحث روشن خواهیم کرد که « پیرحافظ » کیست و خطاب او

۱ـ دیوان‌حافظ‌چاپ‌قزوینی‌غنی‌ص۲۵۸

۲ـ دیوان‌حافظ ص۱۱٤

۳ـ دیوان‌حافظ ص۳٤۷حاشیهٔ۳

٤ـ دیوان‌حافظ ص۳٤۷

۵ـ دیوان‌حافظ ص۳۵۵

٦ـ دیوان‌حافظص۳۵۲. این‌بیت‌ناظر بمفهومی عالیتر از«پیرومرشد ولزوم آن»است.

۷ـ دیوان‌حافظص۳۵٤

۸ـ دیوان‌حافظ ص۱۵۰

منوچه‌چیست.

ایضاً: بیا که چارهٔ ذوق‌حضور و نظم‌امور بفیض‌بخشی اهل‌نظر توانی کرد[1]

۲- اطاعت محض از پیر

خواجه‌حافظ‌سالکان را بمطاوعت محض‌ومتابعت کور کورانه‌ازتعالیم و اوامر «پیرومرشد» تشویق‌میکند ومعتقد است «پیر» هرچه‌فرمان دهد عین‌صوابست اگرچه ظاهر آن‌خطا وفساد باشد زیرا آنان ازحدود تکالیف وظواهر که‌برای‌خامان نارسیده واجب‌الرعایه‌است تجاوز کرده و بمرحله‌ای رسیده‌اند که‌تجویزشان اکسیرصلاح و تحذیرشان مولد فساد بشمارمیرود وبقول مولوی درمرتبه‌ای هستند که:

او اگر زهری خورد شهدی شود تو اگر شهدی خوری زهری بود

الف - خواجه دراولین‌غزل دیوان، میفرماید:

بمی‌سجّاده رنگین کن گرت‌پیرمغان گوید

که‌سالك‌بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزلها[2]

این‌بیت‌یادآور داستان‌شورانگیز وعبرت‌خیز «شیخ‌صنعان» است که‌درعشق‌دختر ترسا دست‌ازدین‌وایمان کشید ومی خورد و زنّاربست وقرآن‌بسوخت و به‌خوکبانی پرداخت، ومریدان اوراترك گفته باچشم گریان‌بمکّه‌باز گشتند ولی‌مریدی روشندل و«سالکی‌باخبرازراه و رسم‌منزلها» که درموقع‌عزیمت شیخ‌ازمکّه‌حاضرنبود چون از حال‌شیخ آگاه گشت زبان ملامت‌بگشود ومریدان را سرزنش کرد که: ای‌بیخبران رسم ارادت وپیروی ازپیر نه‌این‌بود واگرمرید واقعی بودید به‌پیروی‌ازپیردست از ایمان می کشیدید و زنّاربندی‌کلیسا پیشه میکردید. این‌پندکارگرافتاد ومریدان‌نزد شیخ‌باز گشتند وعزم پیروی ازپیرجزم کردند ولی معلوم شد اینهمه‌آزمایشی‌آسمانی بوده‌است برای‌تکمیل پیر وتعلیم مریدان.

« داستان شیخ صنعان » مورد توجّه خاص‌خواجه‌بوده‌است و چندبار بتصریح و

۱- دیوان‌حافظ‌ص۹۷ ۲- دیوان‌حافظ‌ص۲

تلویح دراشعار خواجه بنظر میرسد چنانکه بی تردید این دو بیت که از اشعار مشهور و شیوای خواجه است ناظر بهمین داستان میباشد[1]:

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما

چیست یاران طریقت بعدازین تدبیر ما

ما مریدان روی سوی قبله چون آریم، چون

روی سوی خانهٔ خمّار دارد پیر ما[2]

دریك مورد نیز بتصریح از «شیخ صنعان» نام برده است:

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن شیخ صنعان خرقه رهن خانهٔ خمار داشت[3]

در بیت «بمی سجّاده رنگین کن... الخ» اگر منظور از «سالك» همان «پیر مغان» باشد مختصر اشکالی پیش خواهد آمد زیرا «پیر» منتهیان را گویند که از مراحل سلوك و «سیر الی الله» فراغت یافته بمرحلهٔ پایان ناپذیر «سیر فی الله» که مخصوص واصلان است رسیده‌اند، درحالیکه «سالك» علی الخصوص به «مبتدیان» و آنانکه هنوز درمرحلهٔ «سیر الی الله» هستند اطلاق میشود[4]. باتوجّه باین اشکال میتوان این بیت را چنین توجیه کرد: هرچه پیر بگوید بی چون وچرا اطاعت کن زیرا اگرچه زشت‌ترین اعمال (از نظر ظاهر) باشد عین مصلحت و محض خیر است و تو که سالك و گامزن طریق عشقی باید اینقدر خبر از راه و رسم منزلها داشته باشی که بدانی سالك و مرید باید مطیع اوامر پیر

۱ـ برای تفصیل مسألهٔ تأثر حافظ ازداستان شیخ صنعان رجوع کنید به بخش سوم از باب دوم همین کتاب.

۲ـ دیوان حافظ ص۸. ۳ـ دیوان حافظ ص٥٤.

٤ـ سالك از نظر شیخ محیی الدین محمد بن علی طائی اندلسی معروف به «ابن العربی» متوفی بسال ٦٣٨ کسی است که نه بقوهٔ علم بلکه با نیروی حال مشغول سیر در مقامات است وعلم او بدرجهٔ «عین الیقین» رسیده است، ومیدانیم که «عین الیقین» دون مرتبهٔ «حق الیقین» است چنانکه صاحب کشف المحجوب گوید: «علم الیقین بمجاهدت وعین الیقین بموانست وحق الیقین بمشاهدت شود»، وسید شریف علی بن محمد جرجانی در «تعریفات» میگوید: «علم الیقین ظاهر الشریعة وعین الیقین الاخلاص فیها وحق الیقین المشاهدة فیها».

ومراد باشد[1]. در تأیید اختلاف بین «سالك» و«پیر» باید این بیت حافظ را ذکر کرد:

تشویش وقت پیر مغان میدهند باز | این سالکان نگر که چه با پیر میکنند[2]

که خواجه خود در این بیت بوضوح فرق بین سالك و پیر را بیان میکند و سالك را در معنی مبتدی و مرید، و پیر را درمفهوم منتهی و مراد می آورد. معهذا در دیوان خواجه «سالك» برای «پیر» صفت قرار گرفته است:

چو پیر سالك عشقت بمی حواله کند | بنوش و منتظر رحمت خدا می باش[3]

همچنین «سالك» را صفت «عارف» قرار میدهد:

سرّ خدا که عارف سالك بکس نگفت | در حیرتم که باده فروش از کجا شنید[4]

بدین ترتیب بنظر میرسد با توجّه بوجود هردو نوع استعمال «سالك» در دیوان خواجه - که البتّه نوع دوم یعنی استعمال سالك درمفهوم پیر و عارف و منتهی ناشی از توسع در استعمال اصطلاحات است - این بیت را میتوان بهردو طرز توجیه و تفسیر کرد.

ب - جای دیگر نیز حافظ مضمونی کاملاً نزدیك به «بمی سجاده رنگین کن ...» می آورد و میفرماید:

چو پیر سالك عشقت بمی حواله کند | بنوش و منتظر رحمت خدا می باش[5]

ج - در بیت زیر نیز خواجه «اراده و فعل و پیر» را «عین عنایت» میداند:

بندهٔ پیر مغانم که ز جهلم برهاند | پیر ما هرچه کند عین عنایت باشد[6]

۳- حافظ دست ارادت به پیری نداده بوده است

حافظ با همهٔ اعتقادی که بلزوم پیر و مراد دارد تصریح میکند که خود پیری ندارد و عدم کمال و استکمال خود را در طریقت مربوط بهمین امر یعنی بی پیری میداند و میفرماید:

بکوی عشق منه بی دلیل راه قدم | که من بخویش نمودم صد اهتمام و نشد

۱- مستفاد از افادات شفاهی استاد دانشمند جناب آقای بدیع الزمان فروزانفر.

۲- دیوان حافظ ص ۱۳۶ ۳ و ۵ - دیوان حافظ ص ۱۸۶

۴- « « « ۱٦٤ ٦- « « « ۱۰۸

بازمیفرماید:

همه کارم زخود کامی ببدنامی کشید آخر
نهان کی ماند آن رازی کزو سازند محفلها

ایضاً: کجاست اهل دلی تا کند دلالت خیر
که ما بدوست نبـــردیم ره بهیچ طریق

ایضاً: در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود
از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت

در ابیات زیر نیز روح دو بیت مذکور در بالا دیده میشود ومقصودش از «دلیل دل گمگشته» و«آنکه ره بمشرب مقصود برده» و«خضر پی خجسته» و«دلیل راه» خطاب عامّ بکسانی است که کشش آسمانی وجذبهٔ الٓهی شامل حالشـان شده ازخاکشان برافلاك کشیده است نظیر خطاب «صاحبدلان» در بیت:

دل میرود ز دستم صاحبدلان خدا را — دردا که راز پنهان خواهد شد آشکارا

بهر صورت این خطابها را نمیتوان اشاره به پیر معین ومراد مشخّصی دانست ودلیلی برای پیرداشتن حافظ قرار داد بلکه بنظر نگارنده موج ناامیدی ویأس فراق از تار وپود این ابیات میریزد ودر چنین حالی برای شاعر بزرگوار دست در دامن کاملان و واصلان زدن کاملاً طبیعی است و اصولاً این خطابهارا جز خطاب عامّ شعری نمی توان دانست و بشخص ومراد مشخّصی نمیتوان تعبیر و تفسیر کرد:

ای دلیل دل گمگشته خدا را مددی — که غریب ار نبرد ره بدلالت برود

ای آنکه ره بمشرب مقصود برده‌ای — زین بحر قطره‌ای بمن خاکسار بخش

تو دستگیر شو ای خضر پی خجسته که من — پیاده میروم و همرهـان سوارانند

کار از تو میرود مددی ای دلیل راه — کانصاف میدهیم ز راه اوفتـاده‌ایم

دل که آیینهٔ شاهیست غباری دارد — از خدا میطلبم صحبت روشن رایی

مجدداً متذکر میشود که اگر ابیاتی در دیوان خواجهٔ شیراز باشد که ظنّ پیرداشتن

حافظ را تقویت و تسجیل کند این ابیات (که عکس آن مقصود را میرساند) نیست بلکه ابیاتی است که بزودی در بارهٔ آنها و ماهیّت پیر حافظ بحث خواهد شد.

بهرجهت باهمهٔ اصرار و ابرامی که خواجه در بیان واثبات لزوم انتخاب پیری روشندل برای مبتدیان وسالکان دارد اسناد ومدارك موجود چه درخود دیوان وچه در تذکره‌ها وتواریخ برای قبول اینکه خواجهٔ بزرگوارخود دست ارادت در دست مرادی صاحبدل و گرم نفس گذاشته بوده کافی نیست، درحالیکه مؤیّداتی برای پیر نداشتن حافظ در دست است ازاینقرار:

الف ـ حافظ رسماً صوفی نبوده است ودلائل این موضوع در باب اوّل این کتاب مورد بحث قرار گرفت ودیدیم که اگر اطلاق «عارف» بحافظ جایز باشد نسبت «صوفیگری» بدو محال است[1].

ب ـ حافظ عارفی است آتش افروز و رندی است عالمسوز که نخستین قدم را در راه سلوك پشت پا زدن بکلیهٔ رسوم و آداب وقیود میداند و تردیدی نیست که دست ارادت به پیری معین دادن و ازقیود وشرایط و آداب مریدی ومرادی پیروی کردن مخالف ذوق وشمّ رندانه وعاشقانهٔ حافظ است وخواجه از آنانست که اگر از او بپرسند «خرقهٔ شما بکجا میرسد؟» بی تردید مانند «بهاءالدین نقشبند»[2] پاسخ خواهد داد: «کسی از خرقه بجایی نمیرسد».

ج ـ حافظ تابع مذهب آزادگی وطریقت رندی ودلدادگی ودشمن خانقاه و رسوم خانقاه ومخالف آداب وقیود ورسوم ـ که خود سدّ راهند ـ است واستقلال وابتکار

۱ـ نگارنده «عارف» را در برابر «صوفی» که لقب اهل خانقاه وصوفیان صومعه‌دار است درمورد پیروان تصوف معنوی وعرفان ومعرفت وبصیرت حقیقی استعمال میکند چنانکه سعدی نیز دراین بیت پرمعنی ودلکش «عارف» را نزدیك بهمین مفهوم درمقابل «صوفی» بکار برده است:

عالم و عابد و صوفی همه طفلان رهند　　　مرد اگر هست بجز عارف ربّانی نیست

۲ـ بهاءالدین نقشبند بخاری متوفی درسال ۷۹۱ که پیروان اوموسوم به «نقشبندیه» هنوز موجودند وازمختصات عقاید آنان مخالفت باسماع است.

ازمشخّصات افکار اوست و اینهمه آنست که باسر سپردن به پیر و مراد و تبعیّت کور کورانه از اوامر و نواهی او موافقت و مطابقتی ندارد و چنانکه خواهیم دید پیری که حافظ میگوید ومرادی و مرشدی که حافظ داشته با پیران و مرشدان تصوف کلاسیك همان فاصله را دارد که میخانه از خانقاه.

د ــ حافظ خود بصراحت میگوید: هر کس بی پیر قدم در راه عشق نهد نظیر حافظ که بی پیر در این راه قدم گذاشت گمراه خواهد شد و هر کس خود کامی پیش گیرد کارش برسوایی خواهد کشید. اکنون باید دید این سخن و نظایر آنرا حافظ از باب فروتنی عارفانه‌ای که در وجود پاکش مخمّر بوده فرموده است یا نه. تحقیق دقیق و دور از جانبداری و محبت در افکار خواجهٔ بزرگوار نشان میدهد که وصل کامل و استغراق مطلق ومدام که مستلزم انبساط و ابتهاج تامّ و بی اعتنایی مطلق نسبت بهمه چیز و غفلت از هر چیز و ترك همه چیز حتی ترك « ترك مراد (که از اراده و استقلال حکایت میکند ومغایر تسلیم محض وفناء مطلق است)» است تا آنحد که برای مولانای بزرگ حاصل شده است برای حافظ متحقق نیست و رنگ غم و غصه که نمودار دوری و مهجوری است در دیوان خواجه حافظ بر دیگر رنگها می‌چربد[1]. و برای اینکه توهّم قلّت ارادت و اعتقاد از جانب نگارنده دربارهٔ خواجهٔ بزرگوار نرود توضیح میدهد که آنچه درمورد عدم کمال و استغراق مطلق حافظ گفته شد فقط درمقام مقایسه با سلطان بلامنازع ملك معرفت وحقیقت مولانا جلال الدین بود لاغیر[2].

۱ــ خواجه فرماید:

دیگران قرعهٔ قسمت همه بر عیش زدند — دل غمدیدهٔ ما بود که هم برغم زد

ایضاً: وصال دوستان روزی ما نیست — بخوان حافظ غزلهای فراقی

» : بسوخت حافظ و بوئی بزلف یار نبرد — مگر دلالت این صحبتش صبا بکند

» : کجاست اهل دلی تا کند دلالت خیر — که ما بدوست نبردیم ره بهیچ طریق

» : رك مبحث «حافظ و مولوی» درفصل اول ازبخش چهارم باب دوم همین کتاب.

۲ــ رك : مبحث « حافظ و مولوی » درفصل اول بخش چهارم از باب دوم همین کتاب (عشق در دیوان حافظ).

هـ ـ کسانی نظیر خواجه کمال‌الدین ابوالوفا و شیخ علی و شیخ زین‌الدین خوافی و شاه نعمت‌الله ولی و شیخ صدرالدین صفوی و کمال خجندی و شیخ محمود شبستری و سیّد محمود شاه‌داعی و جلال‌الدین حسن مولتانی و شیخ اوحدی و شیخ محمود عطار و سیّد عبدالله بلیانی، حتی شیخ جام (!) که صاحبان تذکره‌ها و تواریخ باقتضای مرض پیرتراشی (که ازعدم درك افکار حافظ و بیگانگی از شخصیّت او و اسارت در قفس اطلاعات مربوط بتصوف کلاسیك که از حافظ و افکار او فرسنگها فاصله دارد سرچشمه گرفته است) پیر و مراد حافظ دانسته‌اند[1] هیچکدام نمی‌توانسته‌اند پیر حافظ باشند و علل قابل توجّه زمانی و اختلاف مشرب و عدم مدرك و سند کلیهٔ این کوششهای بی‌نتیجه را برای ایجاد یا یافتن پیر و مراد حافظ عقیم و بی‌اثر و غیرقابل اعتناء میسازد و همانطور که در بالا اشاره شد حافظ رندی میخواره و قلندری آواره است که هیچیك از افکار و اندیشه‌های او را تحت ضابطهٔ قیود و اصول مکاتب نمی‌توان درآورد و اگر در برخی موارد تشابه و اشتراکی بین افکار و عقاید او و متصوفه بنظر میرسد بیشتر جنبهٔ اصطلاحی و ظاهری دارد نه واقعی، و تشابه و اشتراك عقیدهٔ حافظ و متصوفه در موضوع پیر هم ازهمین نوع است و بس و چگونه امکان داشته است چنین رند و قلندر و عاشق نظربازی دست ارادت بیکی از این اشخاص که هرچه باشند از حدود و قیود آزاد نیستند و بل از خداوندان خانقاه و حدود و قیود و مکتب محسوب میشوند داده باشد و اگر احیاناً در اشعار خواجه اظهار ارادتی نسبت ببعضی از آنان چون «خواجه کمال‌الدین ابوالوفا»[2] دیده میشود ارادت و دوستی عادی را میرساند نه ارادت رسمی و مریدانه را

۱ـ برای اطلاع از عقیدهٔ کسانیکه حافظ را کامیاب از صحبت و دلالت پیر و مرشد میدانند، و آنانکه از نظر تذکره نویسان محتملاً پیر حافظ بوده‌اند رك: «حـافظ شیرین‌سخن» تألیف محقق فاضل آقای دکتر معین ص۱۴۲ـ۱۳۲. نظر سودی را دربارهٔ شیخ محمود عطار شیرازی مشهور به پیر گلرنگ بزودی خواهیم دید. ارادت حافظ به سیدعبدالله بلیانی مستفاد از مدارك سلسلهٔ ذهبیه است که مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۲ـ وفا از خواجگان شـهر بامن کمال دولت و دین بوالوفا کرد (ص۸۹ دیوان)
غزلی که بیت بالا از آنست درمدح «خواجه کمال‌الدین بوالوفا» میباشد که نامه‌ای از او بشاه شجاع و جواب آن درخصوص قناتی در دست است (رك: جلد اول تحقیق در آثار و افکار حافظ از مرحوم دکتر غنی ص۳۴۹).

واشعاری ازخواجهٔ بزرگوار نظیر:

عمریست تامن درطلب هر روز گامی میزنم

دست شفاعت هرزمان درنیکنامی می‌زنم

یا: بیا که چارهٔ ذوق حضور و نظـــم امور

بفیض بخشی اهل نظـــر توانی کرد

یا: کلید گنج ســعادت قبول اهل دل است

مباد کس که درین نکته شك و ریب کند

همه ناظر باین مفهوم ومقصود است که باید ازصحبت ومعاشرت اهل نظر و روشندلان استفاده کرد وتوجیهاتی ازاین قبیل که مقصود حافظ از «دست شفاعت هرزمان درنیکنامی میزنم» بیان لزوم اقتدا بمشایخ وحاکی از ارادت رسمی خواجه به پیران عهد خود است از نوعی تسامح در تشخیص افکار و روح بلندپرواز وشم رندانهٔ خواجه باقتضای علاقه‌مندی به تسجیل و تحکیم فرض پیرداشتن حافظ (که این علاقه‌مندی خود ازتحت تأثیر اطلاعات مربوط بتصوف کلاسیك بودن وعدول ازمسیر حقیقی افکار وذوق وشخصیت حافظ ناشی است) دور نیست و بنظر نگارنده کسانی چون «خواجه کمال الدین بوالوفا» را ممدوح حافظ باید دانست نه مراد او.

جامی نیز در «نفحات الانس» در وجود رابطهٔ ارادت رسمی بین حافظ و مشایخ هم‌عصرش تردید میکند ومیگوید «هرچند معلوم نیست که وی بیکی ازاهل تصوف نسبت ارادت کرده باشد سخنانش چنان برمشرب این طایفه واقع شده است که هیچکس را این اتفاق نیفتاده»[1] و گرچه بیمدرك بودن مطالبی که دربارهٔ پیر حافظ گفته‌اند مارا از ردّ این نسبتها و شرح علل زمانی و اختلاف مشرب وسایر دلائلی که مردود بودن آنها را میرسانند بی‌نیاز میکند ولی برای نمودارساختن این موضوع که پیرتراشان بی‌انصاف تاچه حد «دور انداز» بوده‌اند ودر نتیجه تاچه حد «دور واز گنج حقیقت زندگی وشخصیت حافظ

۱ــ رك: ص ۴۰۱ــ۴۰۰ و ۱۳۴ حافظ شیرین‌سخن.

مهجور» افتاده اند بشرح چند اشاره در دیوان خواجه که مستمسك و مستند این پیر تراشان قرار گرفته است می پردازیم و در تکمیل نظر سابق الذکر در مورد عدم صحت تصوّر رابطهٔ ارادت بین خواجهٔ بزرگوار و کسانیکه در تذکره ها و تواریخ نام برده شده اند باید گفت مدارك موجود تاریخی هنوز مارا بروشندل گرم نفس و عارف کاملی از معاصران حافظ که بتوان افکار و اندیشه ها و نظرگاه مخصوص حافظ را در برابر دستگاه آفرینش ناشی از تعالیم و برکات انفاس اودانست یا بتوان احتمال ضعیفی برجحان نظر و اشراف او بر شخصیّت و خاطر آتشین حافظ و ارشاد و دلالت او حافظ را در طریقی که پیموده است قائل شد هدایت نمیکند و اگر هم چنین وجودی بوده باشد از قبیل پیران بی نام و نشان و شمس سان خواهد بود که وجود و فکر و تأثیر و نام و نشان اورا در دیوان حافظ و افکار او باید جست نه در تذکره ها و تواریخ که بدبختانه این احتمال نیز با فقدان هرگونه قرینه و اشارتی در اشعار خواجه که مفید تولید یقین و یا حداقل تقویت ظنّ واقع گردد منتفی است و اگر خواجهٔ بزرگوار در طول زندگانی بکسی ارادت ورزیده باشد این ارادت از حدود ارادت عامّ (نه ارادت خاص که در این مبحث مورد مطالعه و تحقیق است) و ارادت ناشی از حقوق استادی و شاگردی و ارادت دوستانه تجاوز نمیکرده است.

۱ــ یکی از مواردی که بزعم گروهی سندی در مورد رابطهٔ ارادت و مرشد و پیر حافظ شیراز بشمار میرود غزل مشهور:

صوفی بیا که آینه صافیست جام را　　　تا بنگری صفای می لعل فام را[1]

است که بیت مقطع آن چنین است:

حافظ مرید جام میست ای صبا برو　　　وز بنده بندگی برسان **شیخ جام** را

مطابق نسخهٔ محقق فاضل آقای دکتر خانلری «شیخ خام» صحیح است نه «شیخ جام»[2]

۱ــ دیوان حافظ ص ۷.

۲ــ عین نوشتهٔ آقای دکتر خانلری در این مورد چنین است: «اگر شعر چنین باشد ناچار باید آنرا تعریضی دانست بکسی که در زمان حافظ یا دست کم نزدیك بزمان او شهرت و مقام مذهبی مهمی داشته *

وهمان استهزائی که حافظ همواره در برابر مرائیان روزگارش اظهار میکند در اینجاهم دیده‌میشود چنانکه بنظر علاّمهٔ فقید دهخدا در مصراع اول نیز «خام می» بهتر و مناسبتر است یعنی «می ناپخته وخام»[1]، والاّ توجیه اینکه چگونه وچرا حافظ بشیخ جام بندگی رسانیده خالی از اشکال نیست. مقصود حافظ اینست که:

حافظ بخود نپوشید این خرقهٔ می آلود

ای شیخ پاکدامن معذور دار مـا را[2]

این بیت از حافظ نیز مؤید نظر بالا وقرینهٔ خوبی برای «خام می وشیخ خام» است:

زاهد خام که انکار می وجام کند　　پخته گردد چو نظر بر می خام اندازد[3]

استاد بدیع الزمان فروزانفر هم باتأیید نظر مذکور در بالا «شیخ خام» را متضمن مفهوم استهزاء نسبت بزهدان وشیخان ریاکار دانستند ومعتقدبودند که بفرض عدم مفهوم استهزاء در بیت وصحت «شیخ جام» مقصود از آن «پیرمیفروش» است واین مفهوم از اضافهٔ «شیخ» به‌جام حاصل میشود، و ارباب ذوق دانند که این نظر وتشخیص از چه پایه ذوق و استنباط ناشی است. بهرحال این شخص نمیتواند شیخ جـام (متوفی ۵۳۶) باشد زیرا با دویست سال فاصله (فوت حافظ ۷۹۲) تصور رابطهٔ ارادت آنهم ازجانب مردی نظیر حـافظ مستبعد بلکه محال است، و اگرهم مقصود ارتباط افکار وتبعیّت فکری باشد[4] بین اندیشهٔ حافظ وشیخ جام رابطه‌ای نیست واین نسبت نظیر اینست که بگوییم علاّمه حلی مریدمالك بن

* وبه‌شیخ جام معروف باشد ومن چنین کسی را نشناخته‌ام ، وشیخ‌الاسلام احمدجامی معروف که قریب دوقرن قبل ازحافظ میزیسته ومولد ومدفنش بسیار ازجای زندگانی حافظ دوربوده ممکن نیست مورد چنین کنایه‌ای قرار گیرد. بنا براین درست بر طبق قدیم‌ترین نسخهٔ موجود ازدیوان حافظ (یعنی نسخهٔ مستنسخ بسال ۸۱۳-۸۱٤) شیخ خام است بجای شیخ جام وشاید نسخه نویسان برای ساختن تجنیس بدون منظور داشتن مناسبتهای دیگر آن را تبدیل کرده‌اند» شمارهٔ ششم سال اول مجلهٔ یغما ص ۲٦۸.

۱- مستفاد از افادات شفاهی علامه دهخدا.

۲- دیوان حافظ ص ۵.　　۳- دیوان حافظ ص ۱۰۲.

٤- ازنوع ارادتی که نورالدین عبدالرحمن جامی متوفی درسنهٔ ۸۹۸ نسبت به‌شیخ الاسلام احمد جامی متوفی درسال ۵۳٦ داشته‌است (رك تذکره‌ها وکتب مربوط به‌تاریخ شعرا وعرفا).

انس بوده است[1]، مگر اینکه حافظ بسبب تناسب لفظی وظاهری و تضاد معنوی بین «جام می» و نام «شیخ جام (شیخ احمد جامی)» را در نظر گرفته باستهزاء و با لحن عنادی تقاضای تبلیغ بندگی بشیخ جام کرده باشد ودراینصورت مقصود اوشخص «شیخ احمد جامی» نبوده بلکه نوع شیخ جام و طبقهٔ مشایخ صوفیه را در نظر داشته است.

۲- در غزل ۲۰۳ (ص ۱۳۸ دیوان) این بیت آمده است:

پیر گلرنگ من اندرحق ازرق پوشان رخصت خبث نداد ارنه حکایتها بود

درشرح سودی که ازشروح معتبر دیوان حافظ است «پیر گلرنگ» لقب وشهرت مراد ومرشد حافظ معرفی شده است[2]. استاد فقید دهخدا دراین مورد نیز معتقد بلزوم تغییر و تصحیح متون حاضر از «گلرنگ» به «یکرنگ» بودند یعنی «بی ریا و کسیکه هرروز برنگی درنمیآید»[3]. استاد بدیع الزمان فروزانفر که تبحّر و نفوذ نظرشان دربارهٔ حافظ ومولوی وعطار درجهان تحقیق وادب امروز کم نظیر است «پیر گلرنگ» را «پیر بی تزویر وصریح» و «گلرنگ» را کنایه از «صراحت ویکی بودن ظاهر و باطن و

۱- مستفاد از افادات شفاهی استاد فروزانفر.

۲- پیر گلرنگ من اندرحق ازرق پوشان رخصت خبث نداد ارنه حکایتها بود

این بیت درشرح سودی چنین تفسیر شده است: «درمناقب خواجه آمده که نسبت خرقهٔ خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی به پیر ارشاد و بیعت اوشیخ محمود عطار شیرازی که مشهور به **پیر گلرنگ** است میرسد و اومرید شیخ عبدالسلام است و اومرید شیخ فخرالدین احمد ولد روزبهان بقلی و او خرقه از پدرخود شیخ شطاح دارد والله اعلم. **ازرق پوشان** خلفا ومریدان حسن ازرق پوشند که جمیعاً جامهٔ کبود پوشند وبا اصحاب پیر گلرنگ همیشه ضدیت ومناقشه داشته اند... محصول بیت: شیخ من پیر محمود گلرنگ درحق اصحاب حسن ازرق پوش اجازت بخباثت و رسوائی نداد ... یعنی از بدیها و رسوائیهای آنان خیلی خبرها داشتم ومیخواستم هجوشان کنم ولی شیخ مانع شد و گفت: اصل درویشی صبر و تحمل است ودرطریق درویشی کین و کبر نیست، آنهائیکه ازرق پوشان را مرائیان تفسیر کرده اند تفسیرشان عندی است» شرح سودی، جلد اول ص ۴۲.

اگر مطالبیکه شارح سودی در تفسیر همین یك بیت آورده است مستند بمدارك کافی بودمی توانست موجد انقلاب شگرفی درعالم حافظ شناسی باشد. ولی فعلاً جز ایجاد ظن، مفید هیچگونه فایدهٔ تحقیقی واستنباط قطعی نمیتواند باشد.

۳- مستفاد ازافادات شفاهی علامه دهخدا.

دلیری بر بیان حقایق» میدانند چنانکه حافظ خود در این بیت نیز از «سرخی» همین مفهوم یعنی «بی‌تزویری» را اراده کرده‌است:

رنگ تزویر پیش ما نبود　　　شیر سرخیم و افعی سیهیم[1]

بیمناسبت نیست ذکر کنیم که «خطاپوشی و عیب‌پوشی و منع از خبث و بدگویی» یکی از اختصاصات و مشخصات «پیر روشندل و کامل عیار حافظ» است:

به پیر میکده گفتم که چیست راه نجات

بخواست جام می و گفت عیب پوشیدن[2]

ایضاً: پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت　　　آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد[3]

بهر حال هر چه باشد «گلرنگ» نمیتواند اسم «پیر حافظ» باشد بلکه «صفت» اوست و بنظر میرسد مقصود از «پیر گلرنگ» همانطور که در بارهٔ «شیخ جام» گذشت «پیر میفروش» باشد و نظیر همین مضمون در دیوان حافظ جای دیگر نیز آمده‌است با این تفاوت که «پیر میکده» بجای «پیر گلرنگ» نشسته:

به **پیر میکده** گفتم که چیست راه نجات

بخواست جام می و گفت عیب پوشیدن

۳ـ غزل مشهور حافظ بمطلع:

آنانکه خاک را بنظر کیمیا کنند　　　آیا بود که گوشهٔ چشمی بما کنند[4]

نیز بخلاف آنچه بعضی‌ها معتقدند دلیل وسند ارادت حافظ به «شاه نعمت‌الله ولی» نیست بلکه بعنوان استهزاء وطعن بغزل شاه نعمت‌الله بمطلع:

ما خاک راه را بنظر کیمیا کنیم　　　صد درد را بگوشهٔ چشمی دوا کنیم

وغزل دیگر ازهمو بمطلع:

۱ـ دیوان حافظ ص۲۶۳. مستفاد از افادات شفاهی استاد بدیع‌الزمان فروزانفر.

۲ـ دیوان حافظ ص۲۷۱. چنین‌است در نسخهٔ قزوینی‌غنی. «رازپوشیدن» هم در بعضی نسخ آمده‌است.　　۳ـ دیوان حافظ ص۷۲.　　٤ـ دیوان حافظ ص۱۳۲.

ای‌عاشقان! ای‌عاشقان! من پیر را برنا کنم

ای تشنگان! ای تشنگان! من قطره را دریا کنم

سروده شده‌است. در بیت دوم غزل حافظ یعنی:

دردم نهفته به ز طبیبان مدّعی باشد که‌از خزانهٔ غیبم دوا کنند

«طبیبان مدّعی» ناظر بشاه نعمت‌الله‌است بمناسبت «صد درد را بگوشهٔ چشمی دوا کنیم»[1].

***

در پایان این مقال ذکر عقیدهٔ پیروان **سلسلهٔ ذهبیّه** را که بتصریح **خواجه حافظ** را از مشایخ سلسلهٔ خود میدانند و ارادت اورا به **سید عبدالله بلیانی** ثابت میشمارند مفید میدانند وفعلاً ذکر کرد و سند در بارهٔ ما نحن فیه را کافی تشخیص میدهد:

الف ــ یکی از مراجع معتبر سلسلهٔ ذهبیّه کتاب **تذکرة الاولیاء راز** است که از تراوشات طبع آقا میرزا ابو القاسم الشهیر بآقا میرزا بابا الذّهبی الحسینی الشریفی الشیرازی قطب سلسله است ودر زمان محمدعلی شاه قاجار بطبع رسیده است. این سلسله نیز طبق معمول دیگر فرق صوفیه، بین طریقت وشریعت رابطه‌ای محکم وخاص قائلند چنانکه‌در همین کتاب فصلی آمده است «فی بیان انّ الطریقة باطن الشریعة و الحقیقة باطن الطریقة والمعرفة سرّ الحقیقة کما قال رسول الله: الشریعة اقوالی و الطریقة افعالی والحقیقة حالی والمعرفة رأس مالی».

چند تن از مشایخ ذهبیّه که‌در تذکرة الاولیاء راز نامشان برده‌شده عبارتند از: شیخ ابو الخیر الاقطع المغربی ــ شیخ روزبهان بقلی الملّقب بالشطّاح ــ ابو ذرعهٔ گیلانی ــ شیخ کوهی ــ شیخ ابو اسحق(؟) ــ شیخ عبدالله‌خفیف ــ شیخ مصلح الدین المتخلّص بسعدی الشیرازی ــ خواجه شمس الدین محمد الحافظ الملقّب بلسان الغیب: در بارهٔ حافظ و پیر

۱ــ برای اطلاع تفصیلی از این مقال وتمام غزل شاه ومقایسهٔ آن باغزل حافظ رك: «حافظ شیرین سخن» تألیف محقق دانشمند آقای دکتر معین. ایضاً برای اطلاع از شأن انشاء غزل شاه نعمة‌الله رك بتاریخ تصوف مرحوم دکتر غنی (ص ۳۳۲ــ۳۳۱) بنقل از کتاب «سوانح الایام فی مشاهدات الاعوام موسوم به‌سلسلة العارفین».

او این مطالب آمده است:

درد حق جویی چو اورا یار شد زنده‌جان گردید ودل بیدارشد
درطلب شد پی‌سپار کوه و دشت در پی پیران بهرشهری بگشت
بس بزرگان دیدی وجستی رشاد تا به‌بلیـان کامدی دیدی مراد
سید عبدالله‌بلیانی لـــقب مظهر انوار تأییـــدات رب
شاهی از شاهان اقلیم سـلوك بودش ازجذب خدا فقرالملوك
در طریقت صـاحب طبل و علم تخت و تاجش بود درملك عجم
بودی اندر علم و عرفان کاملی در حقیقت حق‌شناسی واصلی...
سرّ توحیدا خدا در دل‌چوداشت یك رساله درفن وحدت نگاشت
درك آن افزون ز فهم ره روان تخطئه کرده‌بحزب عـارفان
مشربش‌بس‌خوشگواروعذب‌بود عارف وحدت ز کشف‌وجذب‌بود...
خواجه آمد خدمت **سیّد** رسید طوبی‌عشقش زباغ‌دل دمیـد
پس کمردرخدمت آن شه ببست از هـمه آیین تقلیدی برست
کرد توبه‌ازهـمه مهجورشد یافت تلقین قلب او پرنور شد
یافت از عشق خـدا قلب سلیم گشت طور چـارم دل را مقیم
صاحب دل آمـد و اسرار دل پای دل آمد برونش زاب و گل
زان زبانش دُرفشانی کرده‌است درسخن شیرین زبانی کرده‌است...
نظمش از الهام حق ناشی شده زان لسان‌الغیب‌نامش آمـده
اذن چون ازحق و**پیرحق** رسید آمـد از **بلیان** بشیرازآرمید
شـهرت‌نظمش‌باوج مه رسید شه‌شجاع‌ازجان شدی‌اورا مرید
شاه چون بُد طالب پیر هُدی **خواجه شد شه را به سیّد** رهنما

ولی‌شاه‌را اغوا کردند و او دوتن‌را مأموراحضارسیّد کرد، چون آن‌دو پیك‌قدم

به بلیان نهادند، ارض بلیان یکی را تا کمر بگرفت ودیگری باز گشت و آنچه دیده بود بگفت و« خواجه کرد آن دم ملامتها بشاه   شاه ازخواجه بیامد عذرخواه » وشاه اعتذار را شهزاده‌ای با امیری وتحف فراوان بخدمت سیّد فرستاد وسیّد را باعزّت واحترام بشیراز دعوت کرد وسیّد دعوت شاه بپذیرفت و بشیراز آمد وشیرازیان وخواجه حافظ وشاه شجاع از اوفیض‌ها بردند؛ همو رُکن و پایهٔ سلسلهٔ ذهبیّه است و رونق کار ذهبیّه از او بود و« او خلیفهٔ شیخ ابواسحق بود ✿ پیر ختلانی جهان فیض وجود ». سید پس ازفوت شاه به بلیان باز گشت و: جام حق نوشید و آنجا شد دفین   کازرون زو رشک فردوس برین.

تذکرة الاولیاءِ راز ص۱۴۲-۱۳۹. اتمام استنساخ نسخه فی‌شهر ذیقعدة‌الحرام ۱۳۲۶ من‌الهجرة بوده‌است

ب ــ کتاب **اوصاف المقرّبین** که مجموعه‌ایست محتوی بر حالات جلال‌الدین محمدالشیرازی الملقب بمجدالاشراف (میگوید: «بعداز آنکه این مجموعه را موسوم به اوصاف المقرّبین گردانید وچند صفحه مرتب وطبع شد، آن وقت از باطن به کفایة المؤمنین نامیده شده»).

دراین کتاب بطور کلّی در بارهٔ سلسله‌های مهمّ تصوف این اطلاعات آمده‌است: «**چهار سلسله** است که بواسطهٔ چهار نفر از چهار معصوم بظهور آمده و مشهور گردیده: ۱ــ **سلسلهٔ رفاعیه** که بواسطهٔ کمیل بن زیاد ازحضرت مولی الموالی امیرالمؤمنین علیه‌السلام منتشر گردیده و کمیلیه نیز میگویند. ۲ــ **سلسلهٔ نقشبندیه** که بواسطهٔ سلطان ابراهیم ادهم ازحضرت سیّد الساجدین علیه‌السلام ناشی شده ودرهند اشتهاردارد. ۳ــ **سلسلهٔ شطاریه** که بواسطهٔ سلطان ابایزید قدس سره ازحضرت امام جعفرصادق علیه‌السلام شایع شده در بسطام و ترکستان شهرت دارد. ۴ــ **سلسلهٔ مبارکهٔ ذهبیّه** است که بواسطهٔ شیخ المشایخ معروف کرخی قدّس سرّه که ازحضرت سلطان الاولیا علی بن موسی الرضا علیه‌السلام نمودار شده در تمام ایران خصوصاً آذربایجان اشتهار تمام دارد، امّا سلسلهٔ ثلثه بعلّت تقیه شیعه و سنّی اختلاط با یکدیگر پیدا کرده و باین جهة درطریقهٔ ایشان اختلاف کلی واقع شده که آن طریق را بالفعل

بمعصوم نمیتوان نسبة داد ! و لیکن سلسلهٔ رابعهٔ حقهٔ ذهبیّه که ام‌السلاسل است منحصر بفرقهٔ شیعهٔ اثنی‌عشریه میباشد و باین‌سبب این‌سلسله را ذهبیّه مینامند که اختلاف براو راه نیافته و باب ولایت این‌سلسله بر مخالفین و خالص نشدگان باز ومفتوح نفرموده‌اند و مشاهیر اولیاء که‌صاحبان‌تذکره ودیوان‌حقایق ومعارف‌اند کلاً ازشعب این‌سلسلهٔ‌علیّه میباشند» ص٥_٤.

▪ سلسلهٔ مبارکهٔ ذهبیّه را که کبرویّه‌هم میگویند ازجهة انتساب اوست بشیخ نجم‌الدین کبری قدّس‌الله‌سرّه چون بعدازعمار یاسر قدّس‌الله‌سرّه که درزمان خود رکن این‌سلسلهٔ مبارکه‌بود بعلّت عدم‌تعیین‌جانشین فی‌الجمله فتوری مثل‌این‌زمان درسلسله واقع‌شد تااینکه‌حضرت‌ایشان که رکن‌وخلیفه ومستور بود دفعةً پیدا شد و بسط‌و توسعهٔ تمام درسلسلهٔ مبارکهٔ‌علویّهٔ‌ذهبیّه‌حاصل آمده» ص٦٤.

دراین کتاب‌چنین‌مذکوراست: «سلسلهٔ مولیناجلال‌الدین‌محمدالبلخی‌المشهور بمولوی رومی‌قدس‌الله‌سرّه شعبه‌ایست که‌ازسلسلهٔ مبارکهٔ‌ذهبیّه منشعب‌شده‌باین‌ترتیب: آنحضرت مرید زین‌الاصفیاء شمس‌الدین‌تبریزی و آنحضرت مرید باباکمال‌الدین خجندی‌تبریزی و آنجناب مرید شیخ نجم‌الدین کبری که‌از ارکان سلسلة‌الذهب‌است میباشد... سلسلهٔ‌شیخ‌صفی‌الدین‌اسحق‌اردبیلی که‌از کباراولیا وجدّ سلاطین‌صفوی‌است هم ازسلسلهٔ مبارکهٔ ذهبیّه منشعب شده... ومشاهیراولیا که‌صاحبان کتب وتصانیف و کرامات میباشند چون شیخ‌شبلی‌وشیخ‌شهاب‌الدین‌سهروردی وحکیم‌سنائی وعین‌القضاة همدانی‌وشیخ‌احمدجام‌الملقب‌بژنده‌پیل‌وشیخ‌ابوذرعهٔ گیلانی‌وشیخ‌روزبهان‌بقلی‌الملقب بشطاح وشاه‌نعمت‌الله ولی وشاه داعی‌الله وشاه‌قاسم‌انوار وشیخ فخرالدین‌عراقی وشیخ اوحدالدین کرمانی و شیخ‌نجم‌الدین‌محمودالتبریزی‌الشبستری وشیخ‌محمد مغربی و شیخ‌مصلح‌الدین‌سعدی‌شیرازی و**خواجه‌حافظ‌شیرازی** رحمة‌الله‌علیهم با تابعین‌خودجمیعاً ازشعب‌جلیلهٔ‌این‌سلسلهٔ‌علیه میباشند ، اسامی اغلب‌ایشان درطومار این‌سلسلهٔ‌علیه‌بطریق انشعاب‌ازهریك‌ازاصول وارکان که‌از اومنشعب میباشند ثبت‌است » ص٦٦_٦٥.

تصریح مدارک سلسلهٔ ذهبیّه دربارهٔ انتساب خواجه حافظ بآن سلسله وارادت او بهسیّدعبدالله بلیانی اگرچه مفید هیچگونه یقینی نتواند بود ولی روایت صریح ارادت ورزی خواجه بهسیدعبدالله بلیانی که در تذکرة الاولیاء راز آمده است باتوجّه بهمذکور بودن همین انتساب درطومار رسمی سلسلهٔ ذهبیه و ارزش نسبی روایات سینهبسینه واسنادمعنعن سلسلههای تصوّف قابل توجّه میباشد. اشارهای که بهنسبت ارادت خواجه درطومار سلسلهٔ ذهبیّهشد منقول ازقول دوست عارف گرامی آقای **دکتر عبدالحمید گنجویان** قطب سلسلهٔ ذهبیّهاست ودراینجا اغتنام فرصت برای سپاسگزاری ازلطف ایشان که حقیر را بعقیدهٔ سلسلهٔذهبیّه دراین باره ومدارک آن راهنما شدند لازم مینماید.

۴ـ درجستجوی پیر

تردیدی نیست که حافظ در تمام مدت عمر با «آرمان پیری شمس سان» سرگرم بوده ولی اورا نیافته است زیرا اگر یافته بود دیوان و آثارش نمی توانست از تأثیر مستقیم صحبت ودلالت وهدایت، حتی نام ونشان صریح آن پیردور وبرکنار باشد. چنانکه میفرماید:

ای آنکه ره بمشرب مقصود بردهای　　زین بحر قطرهای بمن خاکسار بخش

ایضاً:

تو دستگیر شو ای خضر پی خجسته که من　　پیاده میروم و همرهان سوارانند

ایضاً:

کار از تو میرود مددی ای دلیل راه　　کانصاف میدهیم ز راه اوفتادهایم

ایضاً:

سر ز حسرت بدر میکدهها برگردم　　چون شناسای تو درصومعه یک پیر نبود

ایضاً:

بفریادم رس ای پیر خرابات　　بیک جرعه جوانم کن که پیرم

ایضاً:

کجاست اهل دلی تا کند دلالت خیر　　که ما بدوست نبردیم ره بهیچ طریق[1]

۱ـ این بیت در نسخهٔ چاپ مرحومین قزوینی وغنی نیامده است. ص ۲۰۲ غزل ۳۶۱ دیوان حافظ چاپ شرکت طبع کتاب (سال ۱۳۱۹).

اینهمه و نظایر آنها بتشخیص ذوق سلیم ومستقیم دلیل «پیرجویی» حافظ است نه مدرك و سند «پیرداشتن» حافظ.

۵ - پیرمنظور را درمیخانه بایدجست نه درخانقاه

خواجهٔ بزرگوار در جستجوی پیر شمس سان منظور که بتواند هادی و راهنمای او در وادی ظلمانی حقیقت جویی واسرار بینی قرار گیرد باین نتیجه رسید که چنین پیری را در خانقاهها نمیتوان پیدا کرد. حافظ شیراز همانگونه که تکالیف وعبادات وقیود و آداب وخرقه وشطح وطامات وبالاخره خانقاه و رسوم آنرا برای درك حقایق آفرینش و وصول بمعشوق ناقص بل مانع میداند وعشق وشور ومستی و آزادی و بیقیدی و رندی و صفا وفروتنی و بالاخره در بانی میخانهٔ عشق را برای یافتن گوهر حقیقت ورسیدن بوصال معشوق تجویز میکند وچون ازمستی زهد ریا بهوش آمد ولذت مستی وعشق حقیقی راچشید ازخانقاه بمیخانه روی میآورد ، «پیر خانقاه نشین ومسندساز» را نیز که مظهر تکالیف و قیود و آداب وشطح وطامات است وسیلهٔ ضلالت میداند نه هدایت ودر جستجوی پیر مطلوب، یعنی پیری که مظهر عشق ومستی وصفا و بیقیدی و رندی باشد و بقدم مشاهدت بدوست رسیده باشد نه بمدد مجاهدت بتصور وصال نایل شده، روی بمیخانهٔ عشق می نهد:

زخانقاه بمیخانه میرود حافظ　　　مگر ز مستی زهد ریا بهوش آمد

واز «زهد ریا» توبه میکند:

بشارت بر بکوی میفروشان　　　که حافظ توبه از زهد ریا کرد

و باز ببرکت صحبت «شیخ» **خودکه جز ذوق سلیم وروح عارف خودش نیست** درمی یابد که «همّت» در «صومعه» نیست بلکه در «دیرمغان» است:

گر مدد خواستم از **پیرمغان** عیب مکن

شیخ ما گفت که در صومعه همّت نبود

وهموست که در برابر سؤال حافظ که بعدازیأس ازصومعه وخانقاه و فِرَق مختلف صوفیان از «مذهب حقیقت ومستی وعشق» سؤال میکند، «مذهب پیرمغان» را نشان میدهد:

گفتم شراب وخرقه نه آئین مذهبست　　گفت این عمل بمذهب پیرمغان کنند

بالاخره مگر نهایت سلوك وصول بمعشوق نیست ؟ حافظ صومعه وخانقاه را دیده‌است و زهّاد صومعه‌دار وپیران خانقاه‌نشین را آزموده‌ومأیوس شده ودرپی پیری که آشنا براه و رسم منزلگاه دوست وقادر بهدایت سالکی بی‌صبر وقرار چون حافظ باشد رو بمیکده‌ها نهاده :

سر ز حسرت بدرمیکده‌ها بر گردم　　چون شناسای تو درصومعه یك پیر نبود

حافظ شیرازمیگوید : مگر نه‌اینست که اختصاص بشر وامتیاز او برملائکه و قدسیان عالم بالا بواسطهٔ سرشت می آگین وفطرت سکر آمیز ومستی‌خیزوامانت عشق وشوریست که‌خداوند به‌دل‌وجان‌اوسپرده؟پس باید درپی‌مستی و رندی وعشق‌وصفارفت نه‌خشکی‌وقیود و آداب‌وتکالیف‌وخودنمایی،واین‌منظور ازتسبیح‌وخرقه‌حاصل نمیشود:

تسبیح وخرقه لذت مستی نبخشدت　　همّت درین عمل طلب ازمیفروش کن

در گیرودار این‌انقلاب روحی حافظ هراسان و مردّد است که آیا دریچه‌های معرفت‌حقیقی‌را بروی اوخواهند گشود وندای کوشش‌اورا بپاسخ کشش‌قرین‌اجابت خواهند کرد یا نه ؟! خواهند خواند یا خواهند راند؟!

گرم نه‌پیرمغان در بروی‌بگشاید　　کدام در بزنم‌چاره‌از کجا جویم؟

ولی‌درهای « میکدهٔ عشق » برویش گشاده میشود ودر آستان «پیرمغان» راه می‌یابد زیرا همان کوشش‌وهمان انقلاب روحی‌وجهد درپیدا کردن راه‌بمعرفت خود بی‌خواست‌معشوق وبی‌مدد جذبات آسمانی‌نبوده‌است ومقدمهٔ‌خواندن معشوق‌عاشقانرا قلق واضطراب وهیجان وبی‌آرامی‌وسوزی‌است که در دل آنان می‌افکند.

چون حافظ را دربارگاه پیرمغان راه میدهند می‌بیند آنچه تا آنروز باخود داشته‌است ازخرقه وتسبیح وذکر و ورد وعبادت و ریاضت به‌درمی‌قلب‌خریدار ندارد وباید همه را دور ریخت:

من این دلق مرقع را بخواهم سوختن روزی

که **پیر میفروشانش** بجامی بر نمیگیرد

حافظ خود از یك عمر خودفریبی و به نام تقوی وصلاحی که در پیشگاه عشق ومعنی ارزشی ندارد دل خوش داشتن در تعجب و تحسر است:

بکوی میفروشانش بجامی بر نمیگیرند زهی سجّادهٔ تقوی که یك ساغر نمی ارزد

ایضاً: من این مرقع رنگین چو گل بخواهم سوخت

که **پیر باده‌فروشش** بجرعـــه‌ای نخرید

۶ - پیر مغان

بالاخره حافظ گمشدهٔ خود را پیدا میکند و پیری را که در صومعه و خانقاه پیدا نکرده بود در گوشهٔ میخانهٔ عشق بدست می آورد. این پیر، کامل و جامع است، کمالی نیست که در او و وجود نورانی او نباشد، حکمتی نیست که از و نتوان آموخت، دردی نیست که او درمانش نتواند کرد، رازی نیست که در برابر نظر صائب و در جام جهان نمای او روشن و آشکار نباشد.

حافظ همه‌جا از پیری روشندل و دانا و اسرار بین بنام «پیر مغان و پیر میفروش و پیر باده‌فروش» که همه یکی است، سخن بمیان می آورد و هر چه میداند و هر چه آموخته است بدو نسبت میدهد و بالاخره فقط این پیر را مظهر کمال و صفای مطلق شناخته و دست ارادت باو داده است و اگر حافظ پیری داشته باشد جز همین «پیر مغان» کیست و چیست؟ جسم است یا روح؟ مادّه است یا معنی؟. قبل از ورود در ماهیّت «پیر مغان» ارزش او را از نظر خواجه و در اشعار خواجه می‌سنجیم و خصائص او را مطالعه میکنیم تا اولاً تردیدی نداشته باشیم که حافظ پیری جز همین پیر مغان نداشته است زیرا وجود و اندیشه و عشق و همه‌چیز حافظ از او و مرهون اوست و ثانیاً درموقع تحقیق در ماهیّت او زمینهٔ تصور مان از مقام و مرتبه و تأثیر چنین پیری، کامل و برای درك حقیقت وجود او کافی باشد.

«پیر مغان» یا «پیر میفروش» در اولین قدم جام می مستی بخش عشق الٓهی را بدست حافظ میدهد:

دی پیرمیفروش که ذکرش بخیر باد   گفتا شراب نوش وغم دل ببر ز یاد

ایضاً:

هاتفی از گوشهٔ میخـــانه دوش   گفت ببخشند گنـــه می بنوش

وحافظ که معتقد است «پیراوهرچه کند عین عنایت باشد» این جام را باا ستظهار برحمت آسمانی لاجرعه بسر میکشد:

چو پیرسالك عشقت بمی حواله کند   بنوش ومنتظر رحمت خدا می باش

وبسعادت مستی وشوریدگی نایل میشود ومی بیند اتصال و وصالی که خـانقاه نشینان و مسند سازان وعدهٔ آنرا میدادند درمیخانه و درگاه پیرمغان بوده است:

مرید پیرمغانم ز من مرنج ای شیخ   چراکه وعده تو کردی و او بجا آورد

حافظ بصراحت خودرا «مرید پیرمغان» می نامد چنانکه در بیت بالا دیده میشود وبه «بندگی پیرمغـان» که حافظ را ازجهل غرور وخانقاه بعلم ومعرفت حقیقی هدایت کرده است افتخار میکند:

بندهٔ پیرمغانم که ز جهلم برهاند   پیرما هرچه کند عین عنایت باشد

وخودرا «کمترین چاکران پیرمغان» لقب میدهد:

چل سال بیش رفت که من لاف میزنم   کز چـاکران پیرمغان کمترین منم

هرگـــز بیمن عاطفت پیرمیفروش   ســاغر تهی نشد ز می صاف روشنم

وهمچنانکه حلقه بگوشی یار را افتخاری بزرگ میداند روی نیاز برخاك در «میفروش» نهادن را وظیفه‌ای مسلّم می پندارد:

گوش من و حلقهٔ گیسوی یار   روی من وخاكِ درِ میفروش

حافظ اسراری را که درخانقاه امید حلّ و کشف آنهامیرفت درمیخانه می یابد و دچارحیرت میشود یاتظاهر به حیرت میکند:

سرّ خدا که عارف سالك بکس نگفت   درحیرتم که باده فروش از کجا شنید

«پیرمغان» که منبع صفا وعشق وخصم کینه و کدورت است حتی بحافظ اجازهٔ

بد گویی واظهار عیوب خرقه‌پوشان مرائی را نمیدهد، زیرا او ازسرچشمهٔ وحدت مطلق آب‌خورده‌است وهر که‌ازاین مشرب سیراب شود همــه‌چیزرا ازمعشوق‌خواهد دید و بدی و زشتی‌اعتبار و ارزش‌خودرا درنظر او ازدست خواهد داد:

پیر گلرنگ من اندرحق ازرق‌پوشان رخصت خبث نداد، ارنه حکایتها بود

حافظ شیرازمشکلات خود را بحضور پیرمغان‌عرضه میکند وپیرمغان درقدح آینه کردارعشق‌وصفا راه‌حل‌آن‌مشکلات رابحافظ‌مینماید:

مشکل‌خویش بر پیرمغان بردم‌دوش کو بتأیید نظر حل معما میکرد ... الخ

«پیر می‌فروش» که‌با«پیرمغان» فاصله‌ای‌ندارد گاه‌ازجواب‌دادن‌بسؤالات‌حافظ که‌ازآن‌بوی کینه و کدورت وخصومت میآید خودداری میکند و اورا بوسعت‌نظر و عشقمندی وخوش‌بینی و پرده‌نگه‌داری اندرزمیدهد ومیگوید از بدی‌دیگران متأسف وملول‌بایدبود نه‌خشمناك و رنجیده، وازدرگاه معشوق‌آسمانی‌برای‌بدان و ریاکاران وحسودان که‌خود ازآتش‌جانسوزمرض‌فساد وبدخواهی‌وحسد وریاکاری‌رنج‌می‌برند شفا و رحمت‌باید طلبید نه‌عذاب ومکافات :

احوال شیخ وقاضی وشرب‌الیهودشان کردم‌سؤال صبحدم از پیر می‌فروش

گفتا نه گفتنیست‌سخن گرچه‌محرمی درکش‌زبان‌وپرده‌نگه‌دار ومی‌بنوش

اگرچه حتی‌دراین‌مواردنیز، که مقام گذشت واغماض‌وعیب‌پوشی وپرهیز از پرده‌دری‌است، حقیقت‌تلخ ریاکاریها ومال اوقاف‌خواریهای صوفیان ازرق‌پوش وشیخ وقاضی ومحتسب را بتلویحی‌ابلغ‌ازتصریح‌فاش‌میسازد ونیش‌زبانش ازخستن دل‌سیاه آنان باز نمی‌ایستد و از لحن بیان او که به « رخصت خبث‌نداد ارنه حکایتها بود » و « گفتا نه گفتنیست‌سخن گرچه محرمی» مترنم‌است هزاران‌حکایت وشکایت میریزد.

پیرمی‌فروش‌حافظ که‌بحکمت‌آفرینش و اسرارکائنات‌آشناتر ازهر کسی‌است رسم و راه‌بهترین‌زندگی‌را در« عشق‌ومحبت» و « بی‌اعتنائی‌بنظرمردم » و«آسان‌گیری» و

«رازپوشی» میداند ومیگوید عشق بورز وبهر چیز حتی بدشمنان خود با نظر عطوفت و محبت بنگر زیرا آنچه‌می بینی ازدنیاست ودنیا ازمعشوق‌است وهر چه‌ازمعشوق باشد زیبا ودلپسندخواهدبود، بیاد دوست وبعشق‌او وبرای‌خود زندگی کن نه‌برای مردم وبعشق آنان وتوجّه و پسندآنان ، هرچه پیشت آید با وسعت‌نظر وسعهٔ صدر در آن‌بنگر، از فراخی‌ها بیش‌ازحد شادمان مباش وازتنگی‌ها خارج از اندازه غمگین‌مشو:

دوش با من گفت پنهان کاردانی تیزهوش

وز شما پنهان نشاید کرد سرّ می‌فروش

گفت آسان گیر بر خود کارها کز روی‌طبع

سخت‌میگیرد جهان بر مردمان‌سخت کوش

وچون‌این‌وسعت‌نظر و سعهٔ صدر و آسان گیری و بی‌اعتنائی‌درامور دنیوی‌جز ازعشق و معرفت‌نمیزاید، «جام‌عشق‌ومعرفت» بحافظ میدهد:

وانگهم در داد جامی کز فروغش برفلك

زهره‌دررقص آمدو بربطزنان‌میگفت‌نوش

بتدریج‌حافظ براه ورسم‌عشق‌ومعرفت‌پی‌میبرد و آشنامیشود وازپیرمغان رمز و رازمکنون‌عشق‌را میآموزد:

تا نگردی آشنا زین پرده رمزی نشنوی

گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش

ولی تاچشمش‌را بازمیکنند لبش‌را میدوزند وتا گوشش‌را میگشایند زبانش‌را می‌بندند:

پیرمیخانه‌چه‌خوش گفت‌بدردی کش‌خویش

که مگو حال دل سوخته با خامی چند

وچنین‌تعلیم میدهند:

در حریم عشق نتوان زد دم از گفت و شنید
زانکه آنجا جمله اعضا چشم باید بود و گوش

اما چون عالم، عالم عشق است و پیر، پیر عشق و معرفت، وقید و بندی جز بیقیدی و بی بند و باری در این طریق نیست نباید انتظار داشت که حافظ حال دل سوخته با خامان نگوید و توصیه و اندرز پیر مغان را رعایت کند و از سر نوشت منصور عبرت بگیرد، واصولاً اگر حافظ این پند را بکار بسته بود ما امروز از کجا میدانستیم حافظ چه می اندیشیده است وچه می دیده و ارزش اندیشه وذوق او تا چه حد بوده. با اینهمه گرچه حافظ با تأکید منع پیر مغـان از بدگویی نیش خود را به ریاکاران و اهل قشر وعقل میزند و در حـال جذب و انجذاب پرده از راز مستور انا الحق برمیدارد پیر مغان که جز خوبی و زیبایی نمی بیند و جز لطف و خوبی در تفسیر او چیزی نیست نمی رنجد و سایهٔ لطف و مرحمت از سر حـافظ بر نمیدارد :

نیکی **پیر مغان** بین که چو ما بد مستان　　　هر چه کردیم بچشم کرمش زیبا بود

خطا پوشی و پرده نگهداری اختصاص بخود پیر مغان ندارد بلکه مذهب وطریقهٔ او طریقهٔ محبت وعفو واغماض وخدای او نیز خدایی مهربان وخطا پوش و عطا بخش است:

پیر دردی کش ما گرچه ندارد زر و زور　　　خوش عطا بخش و خطا پوش خدایی دارد

آیا چنین پیری با اینهمه فضائل و مکارم و محاسن قابل پیروی واطاعت ودوست داشتن نیست ؟ آیا اگر شما هم سعادت پیدا کردن چنین پیری نصیبتان میشد چون حافظ دست ارادت در دامن پاك او نمیزدید وسر بر قدمش نمی سودید و آستان او را ملجأ و مأوای خود قرار نمیدادید و نمی گفتید ؟:

تا ز میخانه و می نام و نشان خواهد بود　　　سر ما خـاك ره **پیر مغان** خواهد بود

ز حلقهٔ **پیر مغانم** ازل در گوش است　　　بر همانیم که بودیم و همان خواهد بود

ودر کنف دولت وهمّت او از بود و نبود واعتنا و تفقّد دیگران احساس بی نیازی نمیکردید؟:

دولت **پیر مغان** باد که باقی سهلست　　　دیگری گو برو و نام من از یاد ببر

وازبرابرهجوم‌غموم وهموم روزگاربحریم‌درگاه اوپناه‌نمیبردید؟:

و گر کمین‌بگشاید غمی ز گوشهٔ دل　　حریم درگه **پیرمغان** پناهت بس

و ره‌نشینی‌درگاه‌پیرمغان‌را کیمیای معرفت وخاك‌آستان اورا اکسیرمعارف ومعانی نمیدانستید؟:

آنروز بردلم در معنی گشوده شد　　کز ساکنان درگه **پیرمغان** شدم

ودولت وسعادت را درسرای او وفتوح و گشایش‌را بردرگاه او نمی‌جستید؟:

از آستان‌**پیرمغان** سرچـــرا کشیم　　دولت‌در آن‌سرا و گشایش‌در آن‌دراست

وبالاخره «میخانه» را بجای «خانقاه» و «دعای‌پیرمغان» را بجای «ورد و ذکرصبحگاه» اختیار نمیکردید؟:

منم که گوشهٔ میخانه خانقاه منست　　دعای **پیرمغان** ورد صبحگاه منست

واطاعت‌محض‌و کور کورانه‌ازچنین‌پیری‌را بی‌چون‌وچرا نصب‌العین‌خودقرارنمیدادید؟:

بمی سجّاده رنگین کن گرت **پیرمغان** گوید

که سالك بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزلها

اکنون‌باید دید«پیرمغان» کیست. نگارنده‌تصوّرمیکند با آنچه دربالا گذشت تردیدی‌باقی‌نماند که حافظ یك‌پیر بیش‌ندارد و آن‌پیر «پیرمغان» است وبدین‌ترتیب باشناختن«پیرمغان» می‌توان مطمئن‌بود که‌پیرحافظ شیرازشناخته شده‌است. دربارهٔ «پیرمغان» دردیوان‌خواجه‌باید باین‌مسائل‌توجّه داشت:

الف ــ چنانکه دیدیم‌پیرمغان دردیوان‌حافظ مظهر کمال درطریق‌طریقت و نمودار اتصال‌بامعشوق‌و«سمبُل»عارفان‌حقیقی‌وروشندل‌است که‌جام‌جم‌معرفت‌وعشق‌را بدست‌آورده‌است و براسرارخاك وافلاك دست‌یافته. «پیرمغان»دردیوان‌حافظدرمقابل «شیخ» و«صوفی» که مظهرمسند سازان وخرقه‌پوشان ومدعیان عرفان وخانقاه‌نشینان متظاهراست قرار گرفته.

ب‌ـ پیرمغان کیست؟. چنانکه‌دیدیم‌منظورحافظ‌از«پیر» که‌اغلب بعبارت«پیرمغان»

از آن تعبیر میکند غیر از پیران صومعه‌نشین و مرشدان صاحب مسند است که در خانقاهها بتربیت مریدان اشتغال دارند و گفتیم که در مورد «پیر» هم فقط در صورت ظاهر توافق بین عقیدهٔ خواجهٔ شیراز و اهل تصوف وجود دارد والاّ مقصود حافظ از «پیر» بمفهوم اصطلاحی ومعمول و مرسوم آن درعرف متصوفه نیست، و این موضوع عقیدهٔ سابق الذکر را که «حافظ تابع اصول و مقررات تصوف نیست وحتی وجوه اشتراك افکار متصوفه با عقاید خواجه ازحدود تشابه و توافق ظاهری بیرون نمیباشد» تقویت و تأیید میکند[1].

پیر مغان وجود خارجی ندارد ومنزل او در درون خواجهٔ بزرگوار و مسند و خانقاه او در دل شاعر عارف است. بالاخره بعبارت رساتر **پیر مغان همان احساس بی شائبه و نظر صائب ودل پاك وروشن وسرشت آتشین ومی آلود وعشق آمیز خواجهٔ شیراز است** که هـادی او در وادی ظلمانی اسرار آفرینش و پیر ومقتدای حقیقت سنج و ناصح مشفق او در تنگنای زندگی و در برابر معضلات حیات میباشد و **باتعمیم بیشتر، منظور حافظ از پیر اصولاً هرگونه محرّکی است که در تهذیب دل عارف و دور کردن او از ریا و نفـاق و تشویق او بمستی وعشق و استغراق درمحبت دوست مؤثر باشد** و آنانکه تصریح حافظ را به «پیر مغان» و «پیر طریقت» و «دلیل راه» و «خضر پی خجسته» دلیل ومدرك پیر داشتن و به پیر رسیدن حافظ میدانند روح شعر و وسعت میدان جواز استعمال تعبیرات و کلمات باقتضای ذوق ومقام وغلبهٔ استعمالات مجازی واستعاری را درشعر از نظر دور داشته‌اند و اگر تحقیق بر اساس اعتماد بظاهر اصطلاحات مستعمل در شعر باشد باید همانطور که از «پیر طریقت» ارادهٔ مفهوم «پیر ومرشد طریق تصوف» میکنیم از «پیر مغان» هم ارادهٔ «پیران کیش زردشتی» و از «پیر میفروش» نیز ادراك «پیری که در میخانه و خرابات بفروش ام‌الخبائث اشتغـال دارد» بکنیم یا بعبارت روشن‌تر اگر پایهٔ

۱ـ حافظ در این بیت بصراحت هرچه تمامتر تفاوت واختلاف پیر خود را با دیگر پیران بیان میکند ومیفرماید اصل واساس درطریق معرفت وعرفان استعداد و رفاقت کشش وعنایت آسمانی است والاّ درهر کس وهرچیزی سرّی ازحقیقت مکنون است و بالاخره واسطه هرچه باشد اهمیتی ندارد و اگر واسطه‌جو اهل باشد با هرواسطه وحتی بی‌هیچ واسطه‌ای میتواند بحریم دوست راه برد:

گر پیر مغان مرشد من شد چه تفاوت　　　درهیچ سری نیست که سری زخدا نیست

استنباط و تحقیق را بر اعتماد و اتکاء بمفهوم لغوی و ظاهری کلمات قراردهیم چه وجه امتیاز و دلیلی موجود است که از «پیر» ارادهٔ «پیر = مرشد = مراد» بکنیم ولی جزء دوم اصطلاح یعنی «طریقت و میفروش و میخانه و مغان» را بمیل و ذوق خود بمفاهیم کنائی و استعاری و مجازی تعبیر و تفسیر نماییم و چه موجبی و علّتی و مانعی هست که نتوانیم همانطور که «می و باده و ساقی و مغان و میخانه و میفروش و نظایر اینها» را کنایت از «معرفت و حقیقت‌بینی و عشق و شور و مستی معنوی و ارباب معرفت و عشق» میگیریم «پیر» را هم آنچنانکه آشنایی بروحیه و افکار و شخصیت حافظ حکم میکند کنایت از مفهوم و محرك و مرشدی بالاتر و لطیف‌تر از «پیر خرقه‌پوش تسبیح گردان مسندنشین» تصور کنیم؟!

ج- بعبارت بی‌پیرایه‌تر و روشن‌تر «پیر مغان» همان «عشق» است که رهبر خواجهٔ عزیز و بزرگوار در طریق معرفت و حقیقت میباشد و این عجبی ندارد زیرا بقول مولانای بزرگ بالاخره پیری لازم است تا سالك را در طریق سلوك هدایت کند ولی لزومی نیست که این پیر حتماً موجودی خاص و خارجی باشد. این پیر دلیل و واسطهٔ کشف راه است و لازم میباشد ولی ممکن است در خارج وجود سالك یا در درون او باشد.

پس هادی و واسطه‌ای باید، خواه بیرونی و خواه درونی، خواه مادّی و خواه معنوی **وچون بالاخره این پیر و واسطه هرچه باشد نتیجتاً تأثیرش روشنی دل و کشف معانی و ایجاد استعداد و صفا در دل و روح سالك است پس چه بهتر که این نتیجه با علت منتجه متحد، و سبب و علت که «پیر» می‌نامیم با مسبب و معلول که حصول شوق و عشق و استعداد و معرفت است یکی و «پیر» که موجد و مولّد «عشق»** است همان خود «عشق» باشد. چنانکه پیر مولوی «عشق» بوده‌است:

راهی پر از بلاست ولی عشق پیشواست — تعلیم‌مان کنند که‌درین ره‌چسان رویم

اگر می‌بینید پیشوا و رهبر مولوی در راه پربلای عشق خود «عشق» است عجب مدارید و به «سرنوشت عشق و ارادت مولوی در بارهٔ شمس تبریزی» توجّه کنید. یعنی مولانا تاروزی که شمس را درعالم خارج میدید مولانای امروز، مولانایی که سرحلقهٔ عارفان آتش‌افروز و عاشقان عالمسوزاست ، نبود . مولوی از روزی مولوی شد که درسفر

دوم شام گمگشتهٔ‌خودرا در دل وجان ودرون‌خود یافت وشمس‌را خود وخودرا شمس دید واین اتحاد تاجایی رسید که گاه مولوی عاشق‌بود وشمس‌معشوق و گاه مولوی و شمس‌هر دو یکی بودند وعاشقی‌ومعشوقی که‌زاییدهٔ‌افتراق‌ودویی‌است‌ازمیان‌برمیخاست و«عشق» می‌ماند و گاه مولوی«معشوق»بود وشمس«عاشق»؛ البته‌عشق‌باید تاسخن‌عشق کارگر افتد وامید است خواننده خود ازعاشقـان‌باشد وحدیث دل‌انگیز‌عشق‌بگوش جانش گران‌نیاید. مولانا دربیان‌این‌احوال‌فرماید:

شمس‌تبریزی که شاه دلبراست　　　با همه شاهنشهی جاندارماست

مگر پیر واسطهٔ خدا وسالك‌نیست؟ مگرمراد رابطه‌معشوق‌باعاشق‌نیست؟ مگر هرچه‌این‌پیر ومراد‌بآن‌سرچشمهٔ‌ازلی‌نزدیکتروپیوسته‌تر باشد نفسش گرمتروهدایتش مؤثرتر نخواهدبود؟ پس‌چه‌بهتر ازاینکه‌معشوق‌خود واسطهٔ خود وعاشق‌باشد. وقتی که عاشق‌شایستگی‌وصداقت وهمت‌خودرادرعشق نشان‌داد لزوم‌واسطه‌انتفاءخواهدپذیرفت ومعشوق‌بی‌حاجب و دربان‌باعاشق‌همزانو وهمصحبت‌خواهد شد ، وبدون‌تردید برای نمایاندن این‌عشق پیشوا و رهنما واین روح افلاکی آشناك که هادی و رهبرعارف ربّانی در راه پرنشیب وفرازعشق ومحبت وبخشندهٔ می بی‌خمارمعنوی است مظهری مناسبتر و زیباتر از«پیرمغان» که نمودار آتش‌تابناك زرتشت[1] وفلسفهٔ‌درخشان وشاعرانهٔ مزدیسنی‌وپیمایندهٔ می‌مستی‌بخش ومرگ‌زدای[2] هوم‌اوستا میباشد نمیتوان پیدا کرد و این‌اصطلاح‌زیبارامیتوان‌واسطة‌العقدتأثرات‌خواجهٔ‌شیراز ازاصطلاحات‌وافکارمزدیسنی ونشانهٔ‌بارز«عرفان ویژهٔ‌ایرانی»[3] نامید. **ذوق‌ملامتی‌خواجه‌نیزمسلماً‌یکی‌ازمهمترین‌عواملی**

۱ـ بده سـاقی آن آتش تابنـاك　　　که‌زردشت‌میجویدش‌زیرخاك «حافظ‌ص۳۵۷»

۲ـ Haoma Dûraosa

۳ـ «عرفان‌خاص‌ایرانی» استنباطی‌تازه وبدیع‌ازمطالعات مربوط بعرفان‌وتصوف‌ومتضمن‌وجوه‌مشخصه‌وجنبه‌های بارز«عرفان‌عاشقانه ومثبت‌ایرانی»درخانوادهٔ بزرگ‌تصوف‌است که‌ازامتزاج‌فقرمقدس‌محمدی ومشرب‌اشراق واصطلاحات وافکارمزدیسنی تحت تأثیرپاره‌ای ازجهات‌فلسفهٔ‌بودا بوجودآمده‌است وتوضیحاً متذکرمیشود که‌این‌نظر، باچشم‌پوشی‌از پاره‌ای اشارات‌اجمالی‌ومبهم، تازگی‌تام داشته جزمطالعات واشاراتی‌است که‌درمورد ارتباط‌فلسفهٔ اشراق‌وفلسفهٔ‌ایران‌قدیم‌یا اشراق وتصوف‌اسلامی‌ونظایرآن دربعضی‌از کتب ومدارك دیده‌میشود.

است که انتخاب این عنوان (پیرمغان) و اصطلاحاتی نظیر آن، مانند مغ، مغبچه، دیرمغان، می‌مغانه، آتشکده، و همچنین اصطلاحات ترسائی را توجیه میکند.

بالاخره لزوم پیر و وجود و تأثیر او، در تصوف عابدانه که راه پر مشقت و بی‌سر انجامی از تکالیف و عبادات در پیش است بیشتر احساس میشود تا در عرفان عاشقانه که بهویی بکوی دوست توان رسید، در خم یك کوچه‌اش هزارها شهر حقیقت و معرفت توان دید، و آنانکه این طریقه یعنی عرفان عاشقانه را سهل و درخور کاهلان که همت مجاهدت ندارند می‌پندارند در اشتباهند زیرا برای هر کسی سلوك در طریق تصوف خانقاه امکان‌پذیر است و اساس آن بر کوشش است در حالیکه حصول سعادت وصول بعشق و عرفان عاشقانه و برخورداری از سرچشمهٔ معرفت میخانه فقط بسته بکشش آسمانی است و انحصار عدهٔ کاملان عرفان عاشقانه به «مولوی» و «عطار» و «حافظ» و چندتن دیگر در برابر صدها فرقهٔ مختلف مربوط بتصوف خانقاهی باهزاران عارف برجسته که از این مکتب‌ها برخاسته‌اند نمودار اشکال و اعضال این عشق آسان نماست:

چو عاشق میشدم گفتم که بردم گوهر مقصود

ندانستم که این دریا، چه موج خونفشان دارد

این نکته‌را نباید نا گفته گذاشت که حافظ در آفریدن «پیرمغان» یا «مظهر عالی عرفان عاشقانه» قطعاً تأثری کلی از داستان شیخ صنعان و سرنوشت عبرت‌خیز او دارد و دلائل و شواهد این نظر، که ظاهراً برای نخستین بار از طرف نگارنده با این کیفیت عنوان شده‌است، مفصلاً در مبحث «تأثر خواجه حافظ از داستان شیخ صنعان» مورد بحث قرار خواهد گرفت. این بود حاصل بررسی و نتیجهٔ تحقیق راجع به «پیر» با تعمق در اصول مکتب و مشرب و افکار حافظ، و اگر هم خواجه را پیری خاص بوده و به‌پیروی از ذوق ملامتی و روح قلندری خود از افشاء نام پیر خود خودداری کرده باشد منافاتی با این قضاوت ندارد و بفرض قبول این احتمال باز هم مفهوم مجرّد و عالی و معنوی «پیرمغان» و «پیر میفروش» بدلائلی که گذشت ثابت و تردیدناپذیر بنظر میآید.

بخش سوم

تأثر خواجه حافظ از داستان شیخ صنعان

فصل اول

تحلیل داستان شیخ صنعان در منطق الطیر عطّار

بدون کمترین تردیدی یکی از بهترین ودلکش ترین داستانهای ادبیات فارسی و شاید عمیق ترین و نتیجه بخشترین آنها داستان شیخ صنعان ودختر ترساست. داستان شیخ صنعان را نباید باداستانهای مشهور ادبی دیگر نظیر «لیلی ومجنون» و «خسرو وشیرین» و «یوسف و زلیخا» و «وامق وعذرا» و« ویس ورامین » دریك ترازو نهاد زیرا این داستانها جنبهٔ عاشقانه وشاعرانهٔ صرف دارد درحالیکه داستان شیخ صنعان باوجود بهرهٔ کافی که ازلطف شاعرانه وادبی دارد متضمن نکات فراوان فلسفی وعرفانی است واصولاً یك داستان «عرفانی» محسوب میشود نه یك « افسانهٔ شعری »، وشاید همین جنبهٔ عرفانی وعمیق است که ازتداول واشتهار عامیانهٔ آن مانع آمده است درحالیکه داستانهای دیگر بمناسبت سادگی و بی پیرایگی وجنبهٔ شاعرانه وادبی محض شهرت و تداول کامل یافته اند.

چون بحث و تحقیق دربارهٔ داستان شیخ صنعان ازموضوع بحث ما که «تأثر خواجهٔ شیراز ازاین داستان» است بیرون میباشد ازتوجّه بهجنبههای گوناگون این داستان که هریك درخور رسالتی جداگانه ومفصّل است خودداری میکنیم وفقط بتذکر نکتهای چند دراین باره اکتفا میورزیم:

۱ـ در بارهٔ اصل و ریشهٔ این داستان اطلاع کافی در دست نیست و فقط حدس زده میشود یک واقعهٔ سادهٔ تاریخی در قرون گذشته یا یک داستان قدیمی با زمینهٔ محدودتر و جاذبهٔ کمتر هستهٔ مرکزی این داستان پرشور عشقی و عرفانی باشد[1].

۱ـ برای اطلاع خوانندهٔ محترم از حاصل تحقیقات و تتبعاتی که تا کنون در بارهٔ اصل و مأخذ داستان شیخ صنعان بعمل آمده و اشاراتی که راجع باین موضوع در منابع قدیم وجدید دیده میشود، اشارهٔ اجمالی باین تحقیقات ومنابع را لازم میداند:

استاد سعید نفیسی در «جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری» در این باره چنین نوشته اند: « نکتهٔ دیگر اینست که جامی در نفحات الانس گوید بعضی گفته اند اویسی است ومؤلف خزینة الاصفیا مینویسد که صاحب کتاب مناقب غوثیه شیخ محمدصادق شیبانی میفرماید که شیخ فریدالدین عطار مرید صحبت شیخ صنعان بود، چون شیخ صنعان بسبب ظهور کلمات بی ادبی که بنسبت حضرت غوث الاعظم برزبان آورده بود گرفتار پنجهٔ بلا گردید شیخ فریدالدین عطار همراه وی بود. مراد از حضرت غوث الاعظم در کتب عرفا محیی الدین ابومحمد عبدالقادر بن ابوصالح زنگی دوست گیلی یا گیلانی یا جیلی عارف مشهور است که مؤسس طریقهٔ قادریست و در ۴۷۰ ولادت یافته و در ۵۶۱ در گذشته است و شست هفتاد سال پیش از عطار میزیسته اما بهیچوجه در آثار عطار ذکری واشاره ای که تشنیع وایرادی نسبت باو باشد نیافتم. مؤلف مجالس العشاق هم مینویسد: بعضی گویند پیر ارشاد او شیخ صنعان بوده و قصهٔ او نیز اند کی مفهوم می شود. شیخ صنعان که در ادبیات فارسی بسیار معروفست وداستان شورانگیز عاشقانهٔ بسیار لطیفی دارد درست معلوم نیست که بوده. در ادبیات فارسی این مرد زاهد و عابد و گوشه نشین و از جهان گذشته بوده است ودلدادهٔ دختر ترسائی شده ودست از مسلمانی شسته وبکلیسیا رفته وبخاطر آن دلدار خود زنار بسته و چلیپا را پرستیده است. یگانه راهی که برای حدس درین باب باز ست اینست که در قرن ششم فقیهی بوده است معروف به ابن سقا که در بغداد میزیسته و در سال ۵۰۶ که یوسف بن ایوب بن یوسف بن حسین بن یعقوب برزجردی همدانی فقیه و عابد معروف متوفی در ۵۳۵ ببغداد رفته این ابن سقا بمجلس او رفته و پرسشی ازو کرده است ویوسف بن ایوب برو پرخاش کرده وبرآشفته و گفته است خاموش شو که از تو بوی کفر میشنوم و تو در دین اسلام نمی میری و ابن سقا پس از مدتی بروم رفته وآنجا نصرانی شده است (تاریخ کامل ابن اثیر در وقایع سال ۵۰۶ و ۵۳۵) و ممکنست همین مطلب را در همان زمان پر و بال داده و داستان شیخ صنعان را از آن ساخته باشند، در هر صورت یگانه رابطه ای که نام شیخ صنعان با عطار دارد اینست که داستان اورا در منطق الطیر سروده وآن اشعار معروف را در آن مورد گفته است که حتی گاهی جداگانه نسخه بر داشته وآن را کتابی مستقل دانسته و از آثار عطار شمرده اند» ص ۹۰ و ۹۱.

استاد نفیسی در همان کتاب نویسد: « نیز داستان شیخ صنعان را که از داستانهای معروف منطق الطیر است گاهی جداگانه نسخه بر داشته اند و بهمین جهة بعضی آنرا از آثار مستقل عطار پنداشته اند» ص ۱۳۰.

*

۲ـ نگارنده نمیداند برای بار نخست در کجا و یا در اشعار کدام شاعر باین داستان

* چنانکه خواهد آمد رابطهٔ شیخ‌صنعان با شیخ‌عطار منحصر بداستان مفصل منطق‌الطیر نیست بلکه دیوان غزلیات شیخ‌عطار پر از اشارات راجع بشیخ‌صنعان و تأثرات از داستان اوست پس نمیتوان «یگانه رابطهٔ» شیخ‌صنعان با عطار را داستان مذکور در منطق‌الطیر دانست و تأثیر و نفوذ این داستان در افکار و آثار شیخ‌عطار حداقل در دیوان غزلیاتش نیز بوضوح دیده میشود.

نکته‌ای که در اینجا ذکر آن لازم مینماید اینست که مسألهٔ از اسلام برگشتن علما و زهاد بزرگ در آخر کار وجهود و نصرانی و مجوس شدن آنان پس از عمری دانش‌اندوزی و زهد ورزی در منابع مختلف اسلامی چندان نادر نیست و بعنوان شاهد میتوان از سرنوشت سه استاد سفیان ثوری یاد کرد. وقتی از سفیان ثوری علت گوژپشتی او پرسیدند «گفت سه استاد را خدمت کردم و علم آموختم چون کار یکی بآخر رسید جهود شد و در آن وفات کرد دیگر تمجس ثالث تنصر از آن ترس طراقی از پشت من بیامد و پشتم شکسته شد» تذکرة‌الاولیاء عطار چاپ تهران، نیمهٔ اول ص ۱۵۸.

شارح سودی درشرح غزل «دوش ازمسجد سوی میخانه آمد پیرما» و «بلبلی برگ گلی خوشرنگ درمنقارداشت» توجه کافی بموضوع تأثر خواجهٔ شیراز ازداستان شیخ‌صنعان کرده وشیخ صنعان را عبدالرزاق یمنی دانسته‌است:

دوش ازمسجد سوی میخانه آمد پیرما　　　چیست یاران طریقت بعدازین تدبیرما

سودی گوید: «از دوش زمان سابق وازمسجد مکه مراد است ومفهوم حقیقی دوش ومسجد مرادنیست زیرا سه بیت اول این غزل تلمیح است بداستان شیخ‌صنعان یعنی عبدالرزاق یمنی که بترکی کتابی در بارهٔ قصهٔ او نوشته‌شده و بفارسی حضرت شیخ‌عطار رحمة‌الله علیه درمنطق‌الطیر حکایت مفصلی برای بیان احوال او آورده‌است که آن کتابرا حکایتی مفصلتر از آن نیست ، اولش اینست: شیخ‌صنعان بود پیرمحترم　بامرید چارصد اندرحرم . خواجه‌را جزاین غزل درچندغزل دیگر تلمیحاتی بدین قصه است که ان شاءالله تعالی خواهد آمد، پس الفاظ ما که دراین غزل (سه بیت نخست) ردیف واقع شده ازجانب مریدان شیخ مذکوراست. محصول بیت از قول مریدان اینست که دیشب پیرما ازمکه بشهرقیصریه که محل کفاراست آمد و مراد ازمیخانه اینست... بعضی‌ها بعلت عدم اطلاع ازاین تلمیح (تلمیح داستان شیخ‌صنعان) عجایبی دراین باره نوشته‌اند که قابل تعبیر نیست » سودی، جلد اول ص ۴۱.

گرمرید راه عشقی فکر بدنامی مکن　　　شیخ صنعان خرقه رهن خانهٔ خمارداشت

ایضاً سودی گوید: «شیخ‌صنعان عبدالرزاق یمنی است که درغزل دوش ازمسجد سوی میخانه آمد پیرما تفصیلش گذشت .... محصول بیت ... مصراع ثانی درحکم تعلیل است، تقدیر کلام : زیرا شیخ‌صنعان درحالیکه مرشدی چنان عظیم‌الشأن بود وشهر قیصریه دردست کفار بود عاشق دختری کافر شد وخوکچرانی پیشه کرد و با دخترشراب خورد وهیچ فکر بدنامی نکرد . حاصلش اینکه دختر ازشیخ طلب خمر کرد وشیخ که ازفقیرترین مردم بود و از مال دنیا پشیزی نداشت ناچارخرقه‌را پیش *

اشاره رفته و نام شیخ صنعان ذکر شده است [illegible] به دیوانهایی که احتمال میرفت

---

* خمار برای چند جرعه شراب رهن کرد و شرابرا آورد و با دختر نوشید. پس خواجه را مقصود از خرقه رهن خانهٔ خمار کرد تلمیح بداستان شیخ صنعان مذکور است چنانکه اصفی گوید بیت:

ز صنعان خرقه پوشی در خرابات مغان آمد   ندانست این که خواهد ساخت ترسازادهٔ عورش»

سودی، جلد اول ص ۱۹۵

در تفسیر بیت بعدی یعنی «وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر* ذکر تسبیح ملك در حلقهٔ زنار داشت» درهمان صفحه گوید: «وقت وحال آن شیرین قلندر یعنی حضرت شیخ صنعان خوش است که.... یعنی درصورت کفر شرایط اسلام را رعایت کرد. برای اطلاع بر تفصیل این حکایت بکتابی که آنرا **عبدالرزاق یمنی** گویند و نیز حکایت مفصلی که درمنطق الطیر است مراجعه شود».

ایضاً برای «شیخ صنعان» رجوع شود به:

مقالهٔ **استاد مجتبی مینوی** تحت عنوان «از خزاین ترکیه» درمجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران، شمارهٔ ۳ سال هشتم (فروردین ۱۳٤۰) ص ۱۳–۱۱

منطق الطیر چاپ آقای دکتر مشکور، صفحهٔ هفده وهیجده ازمقدمهٔ مصحح.

آنچه در فرهنگها و منابع «کلاسیك» فارسی راجع بشیخ صنعان نوشته شده همه تصور واستنباطیست ازداستان شیخ صنعان مندرج درمنطق الطیر عطار چنانکه صاحب غیاث اللغات گوید: «صنعان بالفتح نام بزرگی که هفت صد مرید داشت و **شیخ فریدالدین عطار هم ازمریدان اوست** گویند که از بد دعای حضرت غوث الاعظم بر دختر ترسا عاشق شده ازاسلام در گذشت مگر بآخر هدایت غیبی دست **او** گرفت ازمؤید وکشف ومدار» غیاث ص ۲۶۵.

اکنونکه درضمن بررسی تحقیقات ونظرهای مختلف دربارهٔ مأخذ داستان شیخ صنعان خوانندهٔ محترم را با نظریهٔ مناسبت احتمالی داستان شیخ صنعان باسرنوشت **ابن السقا**» و یکی بودن شیخ صنعان و **عبدالرزاق یمنی**» آشنا ساختیم باید قبل از اشاره به تحقیقات دقیق استاد بدیع الزمان فروزانفر بگوییم که اگرچه شخصیت تاریخی شیخ صنعان وحقیقی یا تخیلی بودن این سرگذشت خارق العاده تاکنون درپردهٔ ابهام واستتار مکتوم مانده است و شاید درآینده نیز همچنان مجهول ومستور بماند ولی مسألهٔ «مأخذ داستان شیخ صنعان» ازپرتو تحقیقات **استاد بدیع الزمان فروزانفر** درمبحث «نقد وتحلیل منطق الطیر» (از کتاب شرح احوال ونقد وتحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری) تاجاییکه بامدارك موجود امکان پذیر میباشد روشن شده است. استاد فروزانفر ضمن اشاره به سابقهٔ توجه بعضی ازخلفاء اموی وعباسی ومردم متذوق وشادخوار آن روزگاران بدیرهای مسیحیان وسنن و آداب مسیحی وتأثرات ومواد ومطالب راجع بآداب وعادات مسیحیان درادبیات تازی پس از بحث فشرده و جامعی دربارهٔ کسانی که دل به ترسازادگان باخته وکارشان دراین راه بعشق وجنون و دست شستن از دین وایمان کشیده است ازقبیل داستان سعد یا سعید ورّاق ومدرك بن علی شیبانی وعبّادهٔ *

* شاعر و ابن السقا (که بروایت یافعی وصاحب شذرات الذهب منقول از بهجة الاسرار ه برسالت از طرف خلیفه بروم رفت و بر دختر ملک عاشق شد و طلبکاری او کرد گفتند این امر امکان ندارد مگر اینکه نصرانی شوی و او بدین سبب ترک مسلمانی گفت») میگویند: «اختلاف روایات گذشته (از ابن الجوزی ودیگران) درمورد علت مسیحی شدن ابن السقا با گفتهٔ مؤلف بهجة الاسرار که علت آنرا ابتلاء بعشق دختر ملک روم دانسته ودیگران بهیچوجه این نکته را ذکر نکرده‌اند شاهدی است قوی که داستان شیخ صنعان دراین مطلب بی تأثیر نبوده است. اکنون گوییم که قصهٔ ابن السقا در قرن ششم مشهور بوده و خاقانی هم در شعر خود یاد کرده است:

بدل سازم بزنار و بیرنس ردا و طیلسان چون پورسقا

وممکنست که شاعری سحر آفرین مانند عطار ازاین حکایت یا قصهٔ مدرک بن علی وداستان سعد یا سعید ورّاق زمینه‌یی مناسب بدست آورد وباتصرفات شاعرانه آنرا بصورت قصهٔ شیخ صنعان درنظم کشد ولی خود شهرت حکایت ابن السقّا ودیگران علی القطع بشیخ ما مجال آنرا نمی‌داده است که پهلوان داستان را عوض کند و از پیش خود نام شخصی را بیفزاید که اورا هیچکس نمی‌شناخته ودر کتابی نیاورده بخصوص که لفظ ابن سقّا یا پورسقّا نیز با وزن منطق الطیر مناسب است و عطار می‌توانست بجای «شیخ صنعان پیر عهد خویش بود» بگوید: پورسقّا پیر عهد خویش بود.» (شرح احوال عطار، ص۳۲۹-۳۲۸).

استاد فروزانفر پس از ردّ احتمال یکی بودن ابن السقّا وشیخ صنعان با نقل قصهٔ عبدالرزاق صنعانی از باب دهم کتاب تحفة الملوک منسوب به محمد غزالی (وتثبیت تاریخ تألیف این کتاب مابین سنهٔ ۴۹۲ و سال ۵۸۳) نتیجه گرفته‌اند که: «این کتاب... پیش از آنکه عطار منطق الطیر را بنظم آورد تألیف شده وچون حکایت شیخ صنعان تقریباً مطابق گفتهٔ عطار دراینجا موجود است بالطبع این نتیجه بدست می‌آید که این قصه پیش از نظم منطق الطیر درمتون فارسی راه یافته وعطار آنرا ازپیش خود نساخته وداستان ابن سقّا را نیز تحریف نکرده و مأخذ شیخ ما همین کتاب یا جز آن ازمتون فارسی بوده است... پس از تقریر این مقدمات گوییم که شیخ صنعان (مطابق اکثر نسخ منطق الطیر) یا شیخ صنعا (مطابق نسخهٔ خطی مأخذ ما مکتوب ۸٤٤) همان عبدالرزاق صنعانی است که منسوب است بصنعاء یمن... وبی گمان داستان این عبدالرزاق صنعانی همانست که بروایت سودی درشرح دیوان حافظ کتابی بترکی در بارهٔ او نوشته و ویرا بعنوان عبدالرزّاق یمنی یاد کرده‌اند (نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز، شمارهٔ چهارم سال هشتم ۱۳۳۵ صفحهٔ ۳٦٤) چیزیکه هست معلوم نیست که این عبدالرزاق صنعانی یا یمنی که بوده و بتحقیق درچه زمانی می‌زیسته وشاید آنکه اصلاً وجود نداشته وحکایتی بنام وی برساخته‌اند» (شرح احوال عطار، ص۳۳۵-۳۳۲).

برای تحقیقات استاد فروزانفر در بارهٔ «مأخذ داستان شیخ صنعان» رجوع کنید به کتاب *

شاید عطار نخستین شاعری باشد که متعرّض شیخ صنعان ومتوجّه سر نوشت عبرت خیز او شده است.

۳ـ درهر صورت اعم از اینکه پیش از شیخ فریدالدین عطار ذکری از شیخ صنعان رفته باشد یا نه احتمال قوی میرود داستان مفصل و شورانگیز شیخ صنعان بصورتی که امروز در دست داریم زاییدهٔ ابتکار و تخیّل شاعرانه وذوق عارفانهٔ شیخ فریدالدین عطار نیشابوری باشد ونگارنده حتم دارد که اگر هم داستانی شبیه بداستانِ حاضر بنظم یا بنثر قبل از شیخ عطار وجود داشته است وشیخ عطار متأثر از آن باشد تفصیل ولطافت ونکات شاعرانه وعارفانهٔ داستان فقط مولود ابتکار وتخیّل عطار است.

٤ـ اصل داستان هرچه بوده باشد «داستان شیخ صنعان فریدالدین عطار» بیشتر صورت یك تمثیل مفصل عرفـانی را دارد و بر اساس هدف مشخص و دلپذیر عـارفانه‌ای پی‌ریزی شده ودرضمن حکایت بچند نکتهٔ جالب عرفانی وفلسفی دیگر نیز اشاره شده است وطبعاً طرح داستان، بخصوص در اواخر آن که موضوع پشیمانی شیخ وخواب دیدن مرید حضرت رسول را وتشرف دختر ترسا بدین اسلام وجـان بجانان تسلیم کردن او مطرح میشود، تابع کشش وایجاب هدف ومنظور عرفـانی داستان بوده و بقول ارسطو آنچنان پیش آمده است که میبایست (طبق نظر وعقیده ومنطق ذهنی عطار) واقع شود نه آنچنانکه واقع شده است[1].

---

* «شرح احوال ونقد وتحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری»، تهران ۴۰ـ۱۳۳۹، صفحات ۳۳٦ـ۳۲۰ و ۳٤۷ـ۳٤٦.

نگارنده بسال ۱۳۳۵، ضمن نقل نظر سودی (در نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز) راجع به «شیخ صنعان» و «عبدالرزاق یمنی» نوشته بود: «تصور نمیکند نظر سودی را در بارهٔ تطبیق **شیخ صنعان** بر **عبدالرزاق یمنی** بتوان مفید فایدهٔ تحقیقی دانست ....» ولی پس از تحقیقاتی که استاد فروزانفر دراین باره کرده واسناد ومآخذی که نشان داده‌اند مشکل میتوان دراصالت این نظر ویکی بودن شیخ صنعان وعبدالرزاق صنعانی یمنی تردید کرد.

۱ـ ارسطو دررسالهٔ فن شعر خود (Aristotele Poetica) درفصل نهم دربیان رجحان شعر بر تاریخ میگوید: «وظیفهٔ شاعر حکایت کردن ازاموری که بالفعل واقع شده نیست، ولی از آنچه تواند *

۵- هدفهای اساسی و نتایج اصلی این داستان دلکش از نظر شیخ عطار:

الف - پیروی از اشارات ربّانی و متابعت از سر نوشت مقدر و در پی آینده رفتن.

ب - رجحان کشش بر کوشش و برتری تقدیر از تدبیر و اثبات جبر.

ج - لزوم متابعت کور کورانهٔ مرید از مراد.

د - طول مدت عبادت و تزهد موجب فلاح و وصول بحقیقت نیست و چه بسا که باعث بر گمراهی و لغزش است و این گمراهی و لغزش مولود پیدایش کبر و غرور است. کبر و غرور بزرگترین مهلکهٔ راه حقیقت و خطرناکترین ورطهٔ طریقت است و از هر بتی کفرانگیزتر میباشد زیرا: هر قبله‌ای که بینی بهتر ز خود پرستی.

ه - شیخ صنعان با همهٔ علو مرتبت و عظمت مقام در زهد و عبادت از یك خطر غفلت داشت و آن خطر خوك نفس و دیو سر کش نفس امّاره و شیطان مارد خودپرستی و خودبینی بود و اشاره‌ای که در عالم واقعه اورا پیش آمد و افتادن بدیار روم و کافر شدن و تحمل آنهمه خواری و خفّت همه آزمایشی آسمانی و در حکم بوته‌ای بود برای جدا کردن سرهٔ دل از ناسرهٔ نفس و حصول این آزمایش بکوشش میسّر نبود بلکه بکشش و هدایت آسمانی حاصل آمد.

و- خوك نفس و دیو نفس امّاره در نهاد همهٔ ما از عالم و جاهل و عارف و عامی کمین کرده است و تا در حال سکون و غفلتیم از وجود آن غافلیم ولی چون درسفر آمدیم این خوك و دیو قیافهٔ زشت و کریه خودرا بما مینماید پس سیر و سلوك و سفر شرط لازم

---

* دست دهد، یعنی حسب احتمال یا لزومیت ممکن است واقع شود. زیرا فرق میان مورخ و شاعر در سخن موزون گفتن نیست (چنانکه آثار هرودوتوس را میتوان بوزن در آورد، و باز از یك نوع تاریخ هیچ کمتر نخواهد بود، بوزن باشد یا بدون وزن) ولی تفاوت در این است، که یکی از امور واقع گوید، و دیگری از آنچه تواند در رسد. از اینرو شعر از تاریخ فلسفی تر و مقصودی جدی تر دارد، چه شعر بیشتر از چیزهای کلی سخن گوید، و تاریخ از فردی».

رك: «نامهٔ ارسطوطالیس در بارهٔ هنر شعر» با متن یونانی و ترجمه. چاپ لندن، ص ۱۰۸ و ۱۰۹. P.108-109.

حصول معرفت و وصول بمرحلهٔ کمال است ؛ و یمکن که این سفر رمزی از سلوك عارفانه وسیر معنوی و روحانی مرد عارف و بعبارت بهتر سیر تکاملی نفس باشد.

ز ـ همچنانکه مرید ازمراد بی نیاز نیست مراد نیز ازمرید صافی دل و پاك نهاد ومستعد ناگزیر است: ما باومحتاج بودیم او بما مشتاق بود. مرید راه و رسم منزلهارا ازمراد ومرشد میآموزد ومراد نیز در آینهٔ وجود مرید و بوساطت استعداد وحسن عقیدت او انعکاس نفس ودل خودرا با همهٔ زشتیها و زیباییها تماشا میکند و رو بکمال میرود. چه بسا که مرید واقعی وصدیق موجب نجات مراد ازمهالك روحانی و ورطه‌های معنوی میشود چنانکه مرید یکتای شیخ صنعان سلّم ارتقاء و نجات پیر خود گشت و وسیلهٔ رستگاری او شد.

ح ـ گناهانرا فاصله‌ای ازهم نیست واهمیّت درشروع بگناه است. چون نفس بردل غالب آمد و بتوجیهی و منطقی دل را راضی به‌ارتکاب گناهی ساخت دیگر گناهان نیز بدنبال آن میزاید اگرچه گناه نخستین گناهی بظاهر ناچیز باشد چنانکه شیخ صنعان نوشیدن می را خرد شمرد وچون می در کشید زمینه برای ارتکاب دیگر معاصی فراهم گشت.

ط ـ در داستان شیخ صنعان باصرف نظر از روش مخصوص شیخ عطار درطرز استنتاج و رنگ مذهبی وعابدانه‌ای که بمتن عاشقانه وعارفانهٔ داستان بخشیده یك موضوع کلی بوضوح قابل درك است و آن «نفوذ واهمیّت عشق» است. عشق مطهّر وجود ومکمّل دل ومولّد کمال معنوی و بردرندهٔ حجابهای خودبینی وغفلت و بالاخره بقول ارسطو مایهٔ «کاتارزیس»[1] است واگرچه ظاهری وناقص وبظاهر مولّد کفر ولغزش باشد بالاخره موجب تطهیر و تهذیب نفس و گشوده‌شدن دیدهٔ حقیقت بین و باعث برانشراح صدر و زوال

---

۱ ـ Káthársis اصطلاحیست یونانی که درفصل ششم از رسالهٔ فن شعر ارسطو آمده ودر بارهٔ مفهوم واقعی آن دراین رساله بین مفسرین رسالهٔ ارسطو اختلاف وجود دارد ولی درهر صورت یقین است که‌این واژه درمفهوم «پاك نمودن وپاکسازی» فارسی و «Purifying» انگلیسی و «Purification» فرانسوی بکار رفته و ابوبشرمتی آنرا «تطهیر» ترجمه کرده‌است. برای تفصیل این موضوع رك «نامهٔ ارسطوطالیس دربارهٔ هنرشعر» یا «Aristotele Poetica, di Augusto Rostagni» متن وترجمه، ص۱۰۲ ـ P. 102 و گزارشنامهٔ رساله ص۱۷۲ تا ۱۷۶.

خودبینیها وبت‌پرستیها میشود:

عاشقی گرزین‌سرو گرزان‌سر است عاقبت ما را بدان شه رهبر است

ی ــ اهمیّت‌توبه وتأثیر آن در زدودن گناهان.

ك ــ رجحان دل بر نفس‌و بر تری‌تعشق واقعی‌بر تعقل‌ظاهری:

نفس این اسرار نتواند شنود بی‌نصیبه گوی نتواند ربود

این بگوش‌جان‌ودل‌بایدشنود نی بنقش آب و گل‌باید شنود

جنگ‌دل‌با نفس‌هر دم‌سخت‌شد نوحهٔ‌میخوان که‌ماتم‌سخت‌شد[1]

٦ــ سه رنگ مشخص‌در داستان شیخ‌صنعان شیخ‌عطار بچشم‌میخورد:

الف ــ رنگ شاعرانه وادبی‌و بیان دلکش‌وشیرین‌شعری.

ب ــ رنگ‌عارفانه و نکات‌وهدفهای‌عالی‌عرفانی.

ج ــ رنگ عابدانه وعناصرظاهری وقشری که در رنگ عارفانه وشاعرانهٔ داستان وارد شده وتاحدی ازلطف و زیبایی داستان‌کاسته و نتایج عارفانه وعالی آنرا محدود ساخته‌است.

٧ــ چکیدهٔ داستان شیخ‌صنعان درمنطق‌الطیرعطارچنین‌است:

شیخ‌صنعان‌پیریگانهٔ عهد خویش‌بود وبا چارصد مرید صاحب کمال پنجاه‌سال معتکف کعبه‌بود. علم‌وعمل‌باهم یار داشت وبمقام کشف وشهود رسیده‌بود. قریب‌پنجاه حج‌بجاآورده و کراماتش‌تا جایی رسیده‌بود که‌بیماران از دم او تندرستی می‌یافتند. شبی‌درخواب دید که‌ازحرم کعبه‌بروم افتاده‌است وبتی‌را سجده میکند. چون شیخ‌این خواب‌بدید دانست که‌کار افتاده وعقبه‌ای‌بس‌دشوار پیش آمده‌است و برای‌تکمیل‌سلوك چاره‌ای جزاستقبال سرنوشت و تن در دادن بآزمایش آسمانی‌نیست. آخرالامر آن

١ــ ازهدفهاونتایج‌بالا نتایج مذکور در بندهای «ب ــ ج ــ هـ ــ و ــ ز» هدفهاونتایج اصلی‌هستند وبروشنی و وضوح‌کامل‌هدف‌اساسی‌داستان محسوب میشوند ونتایج «الف ــ د ــ ح ــ ط ــ ی» درضمن‌حکایت‌مندرج‌است ونتایج‌درجه دوم‌بشمارمیرود وشاید دونتیجهٔ‌کلی «د» و «ط» استنباط واستنتاج‌شخصی‌نگارنده‌باشد.

بدانش اوستاد عزم سفر جزم کرد وچهارصدمرد مرید معتبر درین سفر پیروی او کردند:

میشدند از کعبه تا اقصای روم طوف میکردند سرتاپای روم

ازقضا منظری پیش آمد که برسر آن دختری ماه‌پیکر وخورشید صورت نشسته بود. دختر ترسایی که آفتاب از رشك عکس روی او زردتر ازعاشقان در کوی او بود. دلبری که خیال زلف او زنار بند هزار زاهد هفتادساله بود. زیبا صنمی که درجمال بر کمال و در دیدار مبارك فال بود وچون لب بگفتار میگشود درسخن جانبخش معجز عیسی داشت و از هرموی خویش صد زنّار برمیان تماشا گران می‌بست. چون اورا بدید:

شیخ ایمان داد ترسایی گزید عافیت بفروخت رسوایی خرید

شیخ صنعان از دیدن او ایمان داد و ترسایی گزید وعافیت بفروخت رسوایی خرید[1] ودرعشق او از دل وجان ودین ودنیا گذشت[2]. مریدان درکار شیخ حیران شدند وپندها دادند ولب بملامت گشادند ولی سودی نبخشید ودانستند که مقدّر چنین بوده است وتدبیر را قدرت تغییر تقدیر نیست. شیخ صنعان تا شام واله وحیران بمنظر مینگریست و چون شب رسید ومنظر از دیده‌اش پوشیده شد عشقش بیشتر گشت. تاسحر نالان وبیقرار بود و دانست که:

کار او روزی که میپرداختند از برای امشبش میساختند

پس درعشق دختر ترسا دل ازخود و ازعالم بر گرفت[2] وخاك برسر کرد وماتم در گرفت. باخود میگفت ومیگریست وخاك برسر میکرد. مریدان ازبیتابی شیخ خود بیتاب شدند و دور او گرد آمدند وبدلداریش پرداختند:

مریدان گفتند: برخیز و برشیطان لعنتی بخوان وغسلی بر آر و وسوسهٔ دیو سر کش ازخود دور کن.

شیخ گفت: ای بیخبران امشب هزاران بارغسل کرده‌ام. مگر کور بودید و

۱ـ زاهد خلوت‌نشین دوش بمیخانه شد از سر پیمان گذشت با سر پیمانه شد «حافظ»

۲ـ منبجه‌ای میگذشت راهزن دین‌ودل در پی آن آشنا از همه بیگانه شد «

ندیدید که بخون جگر غسلها کردم[1].

مریدان گفتند: سبحه را کجا انداختی؟ بی‌سبحه و تسبیح هرگز کارت راست نخواهد شد.

شیخ گفت: سبحه بیفکندم تا زنار برگیرم. آری تا سبحه (سبحهٔ تزویر) در دست است زنار (زنار صفا) برمیان نتوان بست.

مریدان گفتند: ای پیر کهن از سرِ صدق و صفا توبه‌ای کن، بلکه عقده از کارت گشوده شود.

شیخ گفت: نیك گفتید مرا توبه باید. آری از نیکنامی و قید آن توبه باید کرد و از بند شیخی و نام و آوازه رها باید شد. چه نیك است توبه از توبه کردن[2].

مریدان گفتند: ای دانای راز برخیز و رکعتی نماز بخوان شاید حضور قلبی حاصل آید و جمعیّت خاطری دست دهد.

شیخ گفت: نماز را محرابی باید. گفت: کو محراب روی آن نگار ☆ تا نباشد جز نمازم هیچ کار[3].

مریدان گفتند: گر نبندی زین سخن تو حلق را   آتشی آید بسوزد خلق را

برخیز و درخلوت خدا را سجده کن[4].

شیخ گفت: اگر بُت روی من آنجاستی   سجده پیش روی او زیباستی[4]

۱ـ نماز در خم آن ابروان محرابی   کسی کند که بخون جگر طهارت کرد «حافظ»

طهارت ار نه بخون جگر کند عاشق   بقول «مفتی عشق»ش درست نیست نماز «

غسل در اشك زدم کاهل طریقت گویند   پاك شو اول و پس دیده بر آن پاك انداز «

۲ـ توبه کردم که نبوسم لب ساقی و کنون   میگزم لب که چرا گوش بنادان کردم «

۳ـ در نمازم خم ابروی تو با یاد آمد   حالتی رفت که محراب بفریاد آمد «

بر زمینی که نشان کف پای تو بود   سالها سجدهٔ صاحب‌نظران خواهد بود «

محراب ابروان بنما تا سحرگهی   دست دعا برآرم و در گردن آرمت «

نماز در خم آن ابروان محرابی   کسی کند که بخون جگر طهارت کرد «

۴ـ گفتم صنم پرست مشو با صمد نشین   گفتا بکوی عشق هم این وهم آن کنند «

مریدان گفتند: آیا از آنچه پیش آمد پشیمان نیستی؟

شیخ گفت: کس نبود پشیمان بیش ازین   تا چرا عاشق نگشتم پیش ازین[۱]

مریدان گفتند: شیطان راه دلت را زده‌است و دیو سر کش وسوسهٔ کفر در دلت افکنده.

شیخ گفت: جانم فدای چنین دیوی و دینم فدای چنین راهزن و راه زدنی.

مریدان گفتند: هر که از این داستان آگاه شود خواهد گفت که شیخ صنعان پس از پنجاه سال عبادت چگونه گمراه شد.

شیخ گفت: من بس فارغم از نام و ننگ   شیشهٔ سالوس بشکستم بسنگ[۲]

مریدان گفتند: ای شیخ این کردار تو یاران قدیم و مریدان دیرین را رنجور و معذب و ناخشنود ساخته‌است.

شیخ گفت: ترسا بچه چون خوشدل بود   دل ز رنج این و آن غافل بود[۳]

مریدان گفتند: با یاران موافقتی کن تا هم امشب بسوی کعبه باز شویم.

شیخ گفت: اگر کعبه نباشد دیر هست   هوشیار کعبه شد در دیر مست[۴]

۱- ایام خوش آن بود که با دوست بسر رفت   باقی همه بیحاصلی و بلهوسی بود «حافظ»

توبه کردم که نبوسم لب ساقی و کنون   میگزم لب که چرا گوش بنادان کردم »

۲- گرمرید راه عشقی فکر بدنامی مکن   شیخ صنعان خرقه رهن خانهٔ خمار داشت »

از ننگ چه پرسی که مرا نام ز ننگست   وز نام چه پرسی که مرا ننگ ز نامست »

سجاده بیك پیاله می بفروشیم   پس شیشهٔ نام خویش بر سنگ زنیم »

۳- دوست گو یار شو و هر دو جهان دشمن باش   بخت گو پشت مکن روی زمین لشکر گیر »

هزار دشمنم ار میکنند قصد هلاك   گرم تو دوستی از دشمنان ندارم باك »

امروز بحمدالله فارغ دلم از دشمن   کاندر دل تنگ من جز دوست نمیگنجد »

۴- آنکه جز کعبه مقامش نبد از یاد لبت   بر در میکده دیدم که مقیم افتادست »

در عشق خانقاه و خرابات شرط نیست   هرجا که هست پرتو روی حبیب هست »

آنجا که کار صومعه را جلوه میدهند   ناقوس دیر راهب و نام صلیب هست »

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست   همه جا خانهٔ عشقست چه مسجد چه کنشت »

تو خانقاه و خرابات در میانه مبین   خدا گواست که هرجا که هست با اویم »

مریدان گفتند: ای شیخ عزم راه کن وعذرخواه رو بدرگاه حرم آر.

شیخ گفت: سر بر آستان آن نگار خواهم نهاد و عذرها خواهم خواست.

مریدان گفتند: ای پیر دوزخ در پیش است و حرامی در پس، از دوزخ اندیشه‌دار.

شیخ گفت: اگر دوزخ شود همراه من   هفت دوزخ سوزد از یك آه من[1]

مریدان گفتند: بامید بهشت باز گرد و توبه کن زین کار زشت.

شیخ گفت: آن یار بهشتی روی هست   ور بهشتی بایدم آن کوی هست[2]

مریدان گفتند: از حق شرمی بدار وحق تعالی را بحق آزرم‌دار.

شیخ گفت: این آتش بدست آتش افروز آسمانی و بامشعل تقدیر در من افتاده است و بتدبیر فرو نخواهد نشست[3]

۱ـ از دل تنگ گنهکار برآرم آهی   کاتش اندر گنه آدم و حوا فکنم «حافظ»
زین آتش نهفته که در سینهٔ منست   خورشید شعله‌ایست که بر آسمان گرفت »
۲ـ گدای کوی تو از هشت خلد مستغنیست   اسیر عشق تو از هردو عالم آزاد است »
ای قصهٔ بهشت ز کویت حکایتی   شرح جمال حور ز رویت روایتی »
۳ـ قسمت حوالتم بخرابات میکند   هرچند کاینچنین شدم و آنچنان شدم »
مگر گشایش حافظ دراین خرابی بود   که بخشش ازلش در می‌مغان انداخت »
مرا برندی وعشق آن فضول عیب کند   که اعتراض بر اسرار علم غیب کند »
من نخواهم کرد ترك لعل یار وجام می   زاهدان معذور داریدم که اینم مذهبست »
کنون بآب می لعل خرقه میشویم   نصیبهٔ ازل ازخود نمی‌توان انداخت »
در کوی نیکنامی ما را گذر ندادند   گر تو نمی‌پسندی تغییر کن قضا را »
نصیحت گوی رندانرا که با حکم خدا جنگست
دلش بس تنگ می‌بینم مگر ساغر نمیگیرد »
مرا مهر سیه چشمان ز سر بیرون نخواهد شد
قضای آسمانست این و دیگر گون نخواهد شد »
مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند
هر آن قسمت که آنجا شد کم وافزون نخواهد شد »

پاسخهای شیخ صنعان بگفته‌های مریدان شباهت زیادی بسبك ولحن رندانهٔ حافظ دارد و میتوان پایه‌ها واصول مکتب رندی وقلندری را ازهمین جوابهای رندانه استنباط واستخراج کرد.

القصه هرچه مریدان پند دادند سودی نبخشید. ناچار مریدان دندان صبر بر جگر فشردند و منتظر پایان کار نشستند. چون روز شد شیخ معتکف کوی یار شد و:

قرب ماهی روز و شب در کوی او — صبر کرد از آفتـــاب روی او
عاقبت بیمار شد بی‌دلســـــتان — هیچ بر نگرفت سر زان آستان
بود خاك کوی آن بُت بسترش — بود بالین آســـــتان آن درش

بالاخره دختر ترسا از حال شیخ آگاه شد ولی خود را بنادانی زد و علّت زاری و بیتابی او بپرسید. شیخ صنعان اشك از دیده ببارید و حال دل خونگشته عرضه کرد و نالان و گریان خواستار مهر و لطف یار گشت. دختر ترسا که شیخ را در عاشقی استوار دید لبخند تمسخر زد و گفت اگر در این ادعا صادقی باید دست از اسلام بشویی زیرا:

هر که او همرنگ یار خویش نیست — عشق او جز رنگ و بویی بیش نیست[1]

شیخ ابراز فرمانبرداری کرد و گفت: هرچه فرمایی بجان فرمان کنم. دختر ترسا گفت برای لایق عشق من شدن باید چهار کار بکنی: پیش بت سجده کنی، قرآن بسوزی، خمر نوشی و دیده از ایمان بدوزی.

شیخ خمر نوشیدن را سهل گرفت و از سه کار دیگر سر باز زد و گفت از این چهار کار جز باده نوشیدن نتوانم. دختر ترسا لبخندی زد و گفت موافقم جامی بخور تا چون سرت گرم شد درباره‌ٔ سه کار دیگر صحبت بداریم. شیخ صنعان را بدیر مغان[2] بردند و می آتشین

۱ـ دوش آن صنم چه خوش گفت درمجلس مغانم — باکافران چه کارت گر بت نمی‌پرستی «حافظ».

۲ـ در آثار شیخ عطار نیز نظیر آثار دیگر سخنوران کهن ایران موارد اختلاط رسوم و اصطلاحات ادیان و مذاهب فراوان بچشم میخورد، چنانکه درهمین داستان شیخ صنعان رسوم و اصطلاحات بسیاری از ادیان درهم آمیخته است یعنی شیخ صنعان عاشق «دختر ترسا» میشود و «ترسایان» اورا به «دیرمغان» می‌برند و می مغانه بدستش میدهند و چون می میخورد ومست میشود اورا وامیدارند که در پیشگاه «بت» سجده کند و «بت‌پرستی» آغازد وپیش «بت» مصحف بسوزد مست مست و «زنار» یعنی علامتی را که نصرانیان ذمّی بامر مسلمانان و برای امتیاز از آنان مجبور بودند باخود داشته باشند برمیان بندد (بعنوان علامت و نشانهٔ نصرانیت) وچون اینهمه بجای آورد «کافر» شود.

بدستش دادند. چون آتش می بناف شیخ صنعان رسید عشقش سوزانتر وطلبش شدیدتر و صبر وعقلش کمتر شد و از دیدن دختر ترسا که بناز وعشوه باده مینوشید طاقتش طاق گشت ودر دامن دلدار آویخت وتمنّای وصل کرد. دختر ترسا گفت اگر عشقت کامل بود از بی ایمانی نمیهراسیدی وترسا میشدی. شیخ صنعان که مست وبیهوش بود وجز وصال دوست اندیشه‌ای نداشت به بت پرستی تن در داد ومصحف بسوخت و زنار برمیان بست و ترسا شد.

چون شیخ صنعان از دین وایمان چشم پوشید و زنار برمیان بست باخود میگفت: «بالاخره عشق دختر ترسا کارخودرا کرد. آری اینهمه از می بود. تا می نخورده بودم از دین وایمان نگذشتم ولی چون لب بباده آلودم بت پرست وترسا شدم:

بس کسا کز خمر ترك دین کند　　　بیشکی امّ الخبائث این کند[1]»

پس از این کارها شیخ بدختر ترسا گفت:

کس چومن درعاشقی رسوا نشد　　　ازچنان شوخی چنان شیدا نشد
قرب پنجه سال راهم بود باز　　　موج میزد در دلم دریای راز
ذرّهٔ عشق از کمین برجست چست　　　برد مارا بر سر لوح نخست
عشق ازین بسیار کرده‌است و کند　　　خرقه را زنّار کرده‌است و کند
تختهٔ کعبه‌است ابجد خوان عشق　　　سرشناس غیب وسرگردان عشق

هرچه گفتی کردم ودر راه وصل تو از دین وایمان گذشتم. اکنون وقت آنست که بوعده وفا کنی.

دختر ترسا خندهٔ استهزا سرداد و گفت ای پیرفقیر تو که پشیزی در دست نداری چگونه میخواهی مرا که کابینم بس گران است بهمسری برگزینی؟ شیخ بازبنالید و گفت: ای یار روا نیست بعدازاینهمه تحمل مرارت وسختی و از دین وایمان ودل وجان در راه عشق تو گذشتن بازشیوهٔ بیمهری درپیش گیری و وعده‌ای را که بامید آن زنده‌ام

۱- آن تلخوش که صوفی ام الخبائثش خواند　　　اشهی لنا واحلی من قبلة العذارا «حافظ»

فراموش کنی. دختررا دل بحال شیخ بسوخت و گفت برای کابین من یکسال خوکبانی بکن. شیخ بزرگوار بذیرفت و سالی تمام بخوکبانی برداخت. آری در نهاد هر کسی صدها خوک است و تو نیز از این خوک نفس در امان نیستی و تا این خوکان نفس را نکشته‌ای اگرچه مسلمان هستی در واقع کافری. این خطر تنها برای شیخ صنعان پیش نیامد بلکه خوک نفس و دیو سرکش هوای نفس در درون هر کسی هست[1] و اگر تو از بودن این خوکان در درونت بیخبری برای اینست که هنوز قدم براه سلوک نگذاشته‌ای. اگر قدم در راه نهی و سلوک پیش گیری در هر سرموی خود هزاران بت و در هر گوشهٔ درون خود صدها خوک خفته خواهی دید. باید قدم در راه نهاد و خوکها را شناخت و بت‌ها را دید و آنگاه ببازوی همّت بتها را شکست و خوکها را کشت. اگر اینکار را بکنی خواهی رست و اگرنه چون شیخ صنعان رسوای عالم خواهی شد. عاقبت چون شیخ مذهب ترسایان گزید و زنار برمیان بست مریدان را کار زار شد و مات و حیران و خسته‌جان گشتند. تا یکی از مریدان پیش شیخ آمد و از حال و مآل پرسش کرد و گفت ای شیخ یا باید ترا ازین راه بازداریم یا اینکه خود نیز ترسا شویم و یا ازین سرزمین بگریزیم و معتکف در کعبه بنشینیم تا به‌بینیم چه پیش آید. شیخ گفت نیکتر آنستکه باز گردید و مرا بحال خود گذارید، تا عمر دارم دیرنشین خواهم بود و جز عشق دختر ترسا اندیشه‌ای نخواهم داشت. شما آزادگان را نیز اگر عشقی پیش می‌آمد و نشیب و فراز این راه می‌دیدید امروز یار و موافق من بودید

۱ـ در راه عشق وسوسهٔ اهرمن بسیست — پیش آی و گوش دل به‌پیام سروش کن «حافظ»
ز مشکلات طریقت عنان متاب ایدل — که مرد راه نیندیشد از نشیب و فراز «
بکوی عشق منه بیدلیل راه قدم — که من بخویش نمودم صد اهتمام و نشد «
الا یا ایها الساقی ادر کاساً و ناولها — که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها «
چو عاشق میشدم گفتم که بردم گوهر مقصود — ندانستم که این دریا چه موج خونفشان دارد «
تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول — واخر بسوخت جانم در کسب این فضائل «
در ره منزل لیلی که خطرهاست بجان — شرط اول قدم آنست که مجنون باشی «
طریق عشق طریقی عجب خطرناکست — نعوذ بالله اگر ره بمقصدی نبری «
طریق عشق پرآشوب و فتنه‌است ای دل — بیفتد آنکه درین راه باشتاب رود «

وسرزنشم نمیکردید ولی افسوس که از رسم و راه عشق بیخبرید. باز گردید و اگر کسی ازمن خبر پرسید آنچه پیش آمده است یکا یك باز گویید و آنانرا که زبان به سرزنشم گشایند آگاه دارید که در راه سلوك هیچکس را ازین خطر ایمنی نیست:

گر مرا در سرزنش گیرد کسی　　　گو دراین ره اینچنین افتد بسی
در چنین ره که نه بن دارد نه سر　　　کس مبادا ایمن ازخوف وخطر

مریدان با چشم گریان ودل گدازان بسوی کعبه باز گشتند. شیخ صنعان را در در کعبه مریدی صادق و ثابت قدم بود که بهنگام سفر شیخ در مکه حاضر نبود. چون مرید یگانه باز آمد وخلوتسرای ازشیخ صنعان تهی یافت احوال شیخ باز پرسید ومریدان داستان شیخ از اول تا آخر بگفتند و ازعشقبازی شیخ با دختر ترسا و خوکبانی و زنار بندی شیخ آگاهش کردند. چون مرید ایند استان بشنید زاری در گرفت وبا مریدان گفت: « ای بیهمتان و آلوده دامنان چرا برسم و وظیفهٔ مریدی که اطاعت محض از پیر وپیروی از اشارات اوست عمل نکردید ؟! آخر شرمی بدارید، این رسم ارادت و یاری و شیوهٔ حقشناسی و وفاداری نیست[1] چون شیخ بزرگوار زنار برمیان بست شما نیز اگر مرید واقعی بودید می بایست زنار بندید و چون او ترسایی گزید درعالم مریدی و مرادی راهی جز ترسا شدن درپیشتان نبود[2]. اینکه کردید رسم یاری وموافقت ومریدی نیست[1]. آری تاشیخ را نام و آوازه بود همه بندگان ویارانش بودند ولی چون درکام نهنگ افتاد از بیم بدنامی ترکش کردند :

عشق را بنیاد بر ناکامی است　　　هر که زینسر سر کشد ازخامی است

یارموافق ومرید حقیقی کسیست که از کفر و بدنامی هم نهراسد و دریاری و ارادت ثبات ورزد[2]». مریدان گفتند: «ای یار موافق آنچه گفتی ما ازپیش بجای آوردیم

۱ــ تشویش وقت پیر مغان میدهند باز　　　این سالکان نگر که چه با پیر میکنند «حافظ»
۲ــ مقایسه کنید با مضمون این ابیات حافظ :

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن　　　شیخ صنعان خرقه رهن خانهٔ خمار داشت
دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیرما　　　چیست یاران طریقت بعدازین تدبیرما
ما مریدان روی سوی قبله چون آریم چون　　　روی سوی خانهٔ خمار دارد پیرما
در خرابات طریقت ما بهم منزل شویم　　　کاینچنین رفتست در روز ازل تقدیرما
بمی سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید　　　که سالك بیخبر نبود ز راه و رسم منزلها

وعزم آن کردیم که روی ازشیخ برتابیم و در راه ارادت ورزی از نام و ننگ نهراسیم و بر دین وایمـان چارتکبیر زنیم لیکن شیخ دستوری نداد وفرمان داد تا باز گردیم. این بود داستان ما تا رای تو چه باشد». مرید یگانه پاسخ داد که ا گردیدهٔ حقیقت بینتان باز بود بفرمـان شیخ نیز بازنمیگشتید زیرا آن فرمان روی درمصلحتی داشت و برای آزمایش شما بود. اگر درمریدی کارتان برمزید بود:

جز در حق نیستی جای شمـا　　　درحضورستی سراپای شـــــما
در تظلم داشتن در پیش حق　　　هریکی بردی بر آن دیگر سبق

مریدان چون این سخن بشنیدند دم در کشیدند و سر ازپیش بر نیاوردند. مرید یگانه اشارت کرد که باید بسوی روم باز گشت. پس جملگی بروم باز گشتند ومعتکف بنشستند وچهل شبانه روز بتضرع و زاری پرداختند و از درگاه بی نیازی فتوح وفلاح خواستند. آخرالامر بعدازچهل شب حضرت رسول ﷺ رخساره بمرید پاکباز نمود و رحمت حق را مژده داد:

مصطفی گفت: ای بهمّت بس بلند　　　رو که شیخت را برون کردم ز بند
همّت عـــالیت کارخویش کرد　　　دم نزم تا شیخ را در پیش کرد
درمیان شـیخ و حق از دیرگاه　　　بود گردی و غباری بس سیاه
این غبـار از راه او برداشتیم　　　درمیـــــان ظلمتش نگذاشتیم
کردم از بهر شـــــفاعت شبنمی　　　منتشر بر روزگار او هـمی
تو یقین میدان که صد عالم گناه　　　از تف یکتوبه برخیزد ز راه

مریدپاکباز ازشادی این مژده مدهوش شد. نعره ای بزد ومریدان را آگاه کرد وجملگی گریان و دوان بسوی شیخ شتافتند:

شیخ را دیدند چون آتش شده　　　درمیان بیقراری خوش شده
هم فکنده بود ناقوس از دهان　　　هم گسسته بود زنّار ازمیان
هم کلاه گبرکی انداخته　　　هم ز ترسایی دلش پرداخته

آری حجاب گمراهی وظلمت ازبرابرشیخ صنعان بیکسو رفته‌بود ومعرفت و روشندلی جانشین‌ضلال وجهل وشهوت شده. هردم درسجود میافتاد ومیگریست و اشك خونین ازخجالت بردامن میفشاند . مریدان مژدهٔ شفاعت حضرت رسول بدو دادند و ازطی‌شدن شبهای‌جهل وظلمت ودمیدن صبح روشن معرفت وهدایت آگاهش کردند . قصه کوتاه‌میکنم‌شیخ‌غسلی کرد وخرقه‌بپوشید و با اصحاب‌خودبسوی‌حجاز باز گشت.

دختر ترسا درخواب بودچون‌ازخواب درآمد نورمعرفت و رشاد ازدلش‌تابیدن گرفت و سروش‌عالم‌غیبش‌ندا در داد که ای ترسابچه دوران آزمایش بسر آمد وچشم‌بند جهل وظلمت ازچشم‌شیخ‌صنعان‌برداشته‌شد. اکنون‌جای آنست که‌تو از پی شیخ روان‌شوی. مذهب او گیری وصید خودرا صید شوی :

رهزنش بودی براه او درآی	چون براه آمد توهمراهی‌نمای
ازرهش بردی کنون‌همره بباش	چند ازین بی‌آگهی آگه بباش

چون دختر ترسا را خطاب آسمانی بگوش آمد آتشی درجان سرمستش افتاد و هوش ازسرش‌برفت وناز ونخوت دیرین‌دریك‌لحظه‌از سر ودماغش‌بریخت. نعره‌زنان وجامه دران‌بیرون دوید و از پی شیخ ومریدان روان شد . درهمین‌موقع شیخ بالهام درونی دریافت که دختر ترسا ازترسایی‌برون آمد وآشنای درگاه حق‌شد. شیخ را از درون آگهی دادند که‌باید بسوی دختر باز گشت:

شیخ‌حالی باز گشت از ره چو باد	باز شوری در مریدان اوفتاد

مریدان بگمان آنکه‌باز وسوسهٔ شیطان آتش حرمان در دل شیخ انداخته و وبیقرارش‌ساخته‌است زبان‌بسرزنش گشودند و:

جمله گفتندش ز سر بازت‌چه‌بود ؟	توبه وچندین تك وتازت چه‌بود
بار دیگر عشق‌بـــــازی میکنی	با نیازی بی‌نمـــــازی میکنی

ولی‌شیخ ماجرای دختر ترسا وتشرّف او براه ایمان وهدایت‌با مریدان‌بگفت وجملگی‌بسوی‌دختر ترساباز گشتند وآن‌نازنین‌را دیدند که‌بارخساری زرد و گیسوانی

گم‌شده در گرد ره سر برهنه وجامه‌چاك و خاك‌نشین شده‌است. چون آنماه شیخ‌صنعان را بدید بیهوش گشت و چون ابر بهمن گریان شد: عهد و وفای شیخ را بیاد آورد و خویشرا در دست وپای او افکند:

گفت از تشویر تو جانم بسوخت	بیش‌ازین درپرده نتوانم بسوخت
برفکن این پرده تا آگـه شوم	راه بنما تا کـه مرد ره شوم
عرضه کن اسلام و بنما راه حق	ای گزین شیخ مه‌آگاه‌حـق

شیخ صنعان اسلام بردختر ترسا عرضه کرد و آن‌صنم رومی‌چهرهٔ‌دل بنور اسلام درخشان ساخت. چون ذوق ایمان در دل دختر اثر کرد و نورهدایت برجانش بتافت ودیدهٔ جان بگشود و رازجهان عیان دید گفت ای شیخ طاقتم طاق گشت وتاب تحمل فراقم نماند:

میروم زین‌خاکدان پرصداع	الوداع ایشیخ عالم الوداع

آنماه این‌سخن‌بگفت ودست ازجان فشاند و پر زنان بسوی منزلگه معشوق حقیقی‌پرواز گرفت:

این‌بگفت آنماه ودست‌ازجان‌فشاند	نیمجانی داشت برجانان فشاند
گشت‌پنهـــان آفتابش زیر میغ	جان شیرین زو جدا شد ایدریغ
قطره‌ای بود او درین بحر مجاز	ســوی دریای‌حقیقت رفت باز

در راه‌عشق‌ازین‌مهالك‌بسیارست ودر کتاب‌عشق‌ازین‌داستانها فراوان‌ثبت‌است:

اینچنین‌آمد بسی در راه عشق	این کسی‌داند که‌هست آگاه‌عشق[1]

آری درهر گام این راه پرخطرهزاران مهلکه و درهر گوشهٔ‌آن صدها راز نهفته‌است ودرهر صفحهٔ‌این کتاب‌بی‌پایان داستانهای‌دل‌انگیزواسرارشنیدنی و رازهای

۱ــ خامان ره نرفته چه دانند ذوق عشق	دریا دلی بجوی دلیری سرآمدی«حافظ»
حلاج‌برسر دار این‌نکته خوش‌سراید	از شـافعی نپرسند امثال این مسائل ▪
حدیث عشق ز حافظ شنو نه از واعظ	اگرچه صنعت بسیار در عبارت کرد ▪

دیدنی بچشم میخورد ولی این رازها را بچشم دل‌توان دید نه‌بچشم سر واین اسرار و داستانهارا بگوش جان ودل باید شنید نه‌بگوش‌نفس وعقل:

این بگوش جان و دل باید شنید — نی بنقش آب و گل باید شنید[1]

۸ ـ داستان شیخ صنعـان یك‌نتیجهٔ‌کلی دارد که عبارت است از « بی‌اثر بودن عبادت و زهد درصورت‌توجّه‌بظاهرعبادت و بی‌بهر گی‌و دوری‌ازحقیقت و روح‌ایمان». این‌موضوع‌درمدارك‌مختلف منظوم‌ومنثورفارسی‌وعربی‌نمونه‌های‌فراوان‌دارد ومعمولاً اینگونه داستانهارا اساس‌براین‌است که‌عابدی هفتاد ساله که‌عمری درعبادت گذرانده ودر کشتن‌نفس رنجها برده و ریاضتهـا کشیده‌است بیك پیش‌آمد عنان اختیار از کف میدهد ومرتکب‌بزرگترین گناهان یعنی‌زنا وقتل وجز آن میشود یعنی ریاضتهای‌عابد فقط بعنوان مسکّن‌ومخدّری‌اژدهای نفس‌را چند روزی‌افسرده و بیهوش‌و بیحس‌میکند میکند واژدهای‌نفس‌منتظر فرصت وموقعیتی‌است که‌سر بردارد وبا زهرجانگزای‌خود انتقام‌بکشد وچون فرصتی می‌یابد بیك خروش‌آثار اوراد و اذکارهفتاد سالهٔ زاهد را برباد میدهد. ازبهترین‌نمونه‌های این‌موضوع ومضمون « داستان‌برصیصای‌عابد» است که درمجلس اول ازمجالس مولانای بزرگ‌آمده‌است[2]. آری بقول حـافظ ومولوی مسکّنِ ریاضت دافع‌خطر نفس‌نیست بلکه‌باید نوشداروی‌عشق‌را بدست‌آورد ویکباره پالهنگ همّت‌بر گردن دیوسر کش‌نفس‌نهاد. اشارات موجود در دیوان‌غزلیات عطار نیزمؤید این استنباط‌است که‌برای کشتن« دیو نفس »آزمایشی‌آسمـانی‌لازم میآید و بالاخره‌بنیروی عشق ومستی‌حجابها بیکسومیروند وخودپرستیها زائل‌میشوند:

---

۱ ـ دلچو از پیرخرد نقل معانی میکرد — عشق‌میگفت‌بشرح آنچه‌براومشکل‌بود«حافظ»
حدیث‌عشق ز حافظ شنو نه از واعظ — اگرچه صنعت بسیار در عبارت‌کرد »
حلاج‌برسر دار این‌نکته خوش‌سراید — از شافعی نپرسند امثال این مسائل »
در خـانقه نگنجد اسرار عشقبازی — جام می مغانه هم با مغان توان زد »
عقل‌میخواست کزان‌شعله‌چراغ‌افروزد — برق غیرت بدرخشید وجهان‌برهم زد »

۲ ـ رك: مجالس‌سبعهٔ‌مولانا، مجلس‌اول.

چو در دیرم دمی حاضر نبیند ز مسجد سوی خمّارم فرستد
چو دام زرق بیند در بر من بسوزد دلق و زنّارم فرستد
چو دیو نفس بیند در نهادم ز کعبه سوی اغیارم فرستد
بدیر اندر کشد تا مست گردم ز دیر آنگه ببازارم فرستد[1]

یکی ازنتایج وهدفهای داستان شیخ صنعان کشتن خود پرستیها و کبر وغرور (ناشی‌از زهد) وتصوّر کمال و وصول بحقیقت(که‌بزرگترین‌مهلکهٔ سلوک‌عابدانه‌است) ولزوم بی‌اعتنائی‌بنظرمردم وحصول هدف « ملامتی » میباشد . آری‌بدترین بت‌پرستیها خودپرستی‌است و زشت‌ترین‌بتها بت «خود» و«من» و«نفس» است و باید به‌بت‌پرستی‌و خودپرستی‌خاتمه‌داد وپی‌بردن‌باین‌حقایق و وصول‌بمرحلهٔ‌معرفت‌فقط درسایهٔ ملطّف عشق‌ومستی‌میسّرمیگردد:

ز مستی خرقه بر آتش نهادم میان گبرکان زنّار بستم
پس‌از مستی عشقم گشت معلوم که‌نفس من بت ومن بت‌پرستم

و: زنام و ننگ‌بیرون‌شو چومردان ز دردی کوزه‌ای بستان ز خمار
چومست‌عشق گشتی کوزه‌دردست قلندر وار بیرون شو ببازار
ز روی خویشتن بت برزمین‌زن ز زیر خرقه بیرون‌آر زنّار
چو خلقانت بدانند و برانند تو فارغ گردی ازخلقان‌بیکبار
چنان فارغ شوی از خلق عالم که یکسانت شود اقرار و انکار[1]

۹ــ توجّه‌شیخ‌عطار بداستان‌شیخ‌صنعان انحصار بمنطق‌الطیر ندارد ودیوان‌غزلیاتش نیزمشحون از اشارات راجع بشیخ صنعان است و داستان شیخ‌صنعان یکی‌ازپایه‌های اصلی‌تخیّلات شاعرانهٔ شیخ را تشکیل میدهد.

۱۰ــ طرز استنتاج شیخ‌عطار از داستان‌شیخ‌صنعان در دیوان غزلیات‌بااستنتاج مفصل عرفانی و مذهبی درمنطق‌الطیر اختلاف کامل دارد و کاملاً شبیه استنتاج و توجّه

۱ــ برای‌این‌اشعار رك: مقالهٔ‌آقای سلیم درنشریهٔ‌دانشکدهٔ‌ادبیات‌تبریز، شمارهٔ زمستان سال‌هشتم.

شاعرانه و رندانهٔ حافظ است. اصولاً باید توجه داشت که میدان و زمینه و نوع شعر را درطرز وجهت استنتاج تأثیر فراوان است چنانکه قیافهٔ مولانای بزرگ بلخ در دیوان غزلیات شمس ومثنوی فرق کلّی دارد یعنی مولانا درمثنوی معنوی مردی حکیم ومعلّمی عارف ونکته‌سنج وعاشقی فیلسوف ونکته‌دان است ودر دیوان شمس رندی بیباك وقلندری عاشق وشوریده‌ای جانباز. بعبارت روشنتر استنتاج شیخ عطار از داستان شیخ صنعان واستفاده‌ای که ازاین داستان میکند درغزلهایش شاعرانه‌تر ولطیفتر است.

داستان شیخ صنعان در «منطق الطیر» چنانکه دیدیم تا حصول نتیجهٔ عابدانه و شفاعت حضرت رسول ص و مسلمان شدن دختر ترسا و جان بجانان سپردن او ادامه می‌یابد و ازصومعه بیرون‌شدن و بخمار درآمدن مقدمه وآزمایشی برای حصول حقیقت اسلام است ولی در دیوان غزلیات عطار نتیجهٔ داستان بهوش آمدن ازمستی خودپرستی و زهد و رفتن بمیخانه و راه‌نشین میکده شدن است وهمین کفرظاهری ودست از ایمان دروغین شستن و ازسر کهٔ ملال انگیز زهد گذشتن وشراب مستی بخش ونشاط آورعشق و روحانیت نوشیدن هدف اصلی محسوب میشود و از اینرو میتوان گفت منطق شیخ فریدالدین عطار در دیوان غزل خیلی نزدیکتر بحافظ است تا درمنطق الطیر و اصولاً بنظر میرسد که حافظ بیشتر از انعکاس شاعرانه و رندانهٔ این داستان درغزلهای عطار متأثر است تا از اصل داستان درمنطق الطیر.

بعنوان نمونه می‌توان این چند بیت را ازغزلهای عطار ذکر کرد که درآنها ورود بخرابات مغان و زنار برمیان بستن و از سرسجاده راه‌نشین میکده گشتن و دل بترسازاده دادن برعکس داستان عارفانهٔ عابدانهٔ منطق الطیر بعنوان مقدمهٔ موضوع تلقی نمیشود بلکه هدف ونتیجهٔ غائی بشمارمیآید:

دوش وقت صبح چون دلداده‌ای — پیشم آمد مست ترسا زاده‌ای
در زمان زنار بستم برمیان — درصف مردان شدم آزاده‌ای
نیست اکنون درخرابات مغان — پیش او چون من بسر استاده‌ای

و: ترسابچه‌ام‌افگند از زهد بترسایی
زین پس من و زناری در دیر بتنهایی
دی زاهد دین بودم سجاده نشین بودم
ز ارباب یقین بودم سردفتر دانایی
امروز اگر مستم شوریده و سرمستم
در بتکده بنشستم دل داده بترسایی
و: ترسا بچه‌ای زنگی زین نادره دلداری
زین‌خوش نمکی‌شوخی‌زین‌طرفه‌جگرخواری
آمد بر پیر ما در سرسر و در بر می
وندر بر پیر ما بنشست چوهشیاری
گفتا که‌بگیراین‌می‌زین‌روی‌وریا تاکی
گر نوش کنی‌یك می‌ازخود برهی باری
پیرازسر بی‌خویشی‌می‌بستد ومی‌خورشد
درحال پدیدآمد درسینهٔ او کاری
کاریش پدیدآمدکان پیر نود ساله
برجست و میان جان بر بست بزناری
درخواب شد از مستی بیدارشد ازهستی
از صومعه بیرون شد بنشست بخماری[1]

با توجّه‌بمطالبی که گذشت میتوان سه مرحله برای‌تطور وتکامل این داستان تصوّر کرد:

۱ـ ظاهراً حکایات مربوط به‌ترسا شدن‌یکی‌ازعلمای‌اسلام در دیار روم که در آن ازمنه زبانزد مردم‌بوده هستهٔ داستان و ریشهٔ‌تاریخی آن محسوب میشود.

۱ـ برای‌این‌اشعار رك: مقالهٔ‌آقای سلیم درنشریهٔ‌دانشکدهٔ‌ادبیات‌تبریز.

۲ـ مرحلهٔ داستانی یا داستان منظوم وشاعرانه که جنبهٔ عارفانه وعابدانه‌دارد و از افزودن جنبهٔ «آزمایش آسمانی» (بعنوان علّت‌پیدایش داستان) بمقدمه والحاق نتیجهٔ امیدبخش‌عابدانه (که متضمّن بازگشت مجدد شیخ صنعان‌براه اسلام وایمان و اسلام‌آوردن دختر ترساست) بپایان داستان‌بوجود آمده و شاید مأخذ حکایت منثوری باشد که‌پیش‌ازعطار نوشته شده‌است.

۳ـ انعکاس‌عارفانه وعاشقانهٔ داستان‌شاعرانه درغزلهای عطاروحافظ یا استنتاج شاعرانه و رندانهٔ عطار وحافظ از «داستان شیخ‌صنعان» درغزلیات خود.

فصل دوم

تأثر حافظ از داستان شیخ‌صنعان

حافظ شیراز ازسر نوشت عبرت‌انگیزشیخ صنعان‌تأثرکامل دارد ودرچند مورد بصراحت‌یابتلویحی‌ابلغ‌ازتصریح‌ازشیخ‌صنعان‌یادمیکند ودریك‌موردنیز«ازشیخ‌صنعان» اسم میبرد:

بلبلی برگ گلی خوش‌رنگ درمنقار داشت
واندرآن‌برگ ونوا خوش‌ناله‌های‌زارداشت

گفتمش درعین وصل این‌ناله وفریاد چیست
گفت ما را جلوهٔ معشوق دراین کارداشت

یار اگر ننشست با ما نیست جای اعتراض
پادشاهی کامران بود ازگدایان عارداشت

درنمیگیرد نیاز ونازمـــــا با حسن‌دوست
خرّم‌آن کز نازنینان بخت برخورداشت

گرمرید راه عشقی فکر بدنـــــامی مکن
شیخ‌صنعان خرقه رهن‌خـــــانهٔ‌خمارداشت

وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر

ذکـــر تسبیح ملك در حلقهٔ زنّار داشت

چشم حافظ زیر بام قصر آن حوری سرشت

شیوهٔ جنّات تجری تحتها الانهـــار داشت

در سه بیت آخر، تأثر خواجه از داستان شیخ صنعان و توجه بسر نوشت اعجاب انگیز او بصراحت و روشنی جلوه گر است و خواجهٔ بزرگوار بتصریح از «شیخ صنعان» بعنوان مظهر و «سمبـُل ایدآل» مکتب رندی و قلندری ولا ابالیگری و طریقهٔ ملامتیه یاد میکند و با بخشیدن لقب درخشان «شیرین قلندر» بآن پیر قلندر و «خوشا وقت» خواندن بدو و «ذکر تسبیح ملك» را «در حلقهٔ زنار» او جای دادن مجذوبیت خود را در برابر سیمای درخشان و افسانه آمیز او بروشنی مینماید، و در آخرین بیت غزل نیز در وصف دیدهٔ گریان خود در زیر ایوان معشوق بیاد «بام قصر دلبر ترسای شیخ صنعان» میافتد و با استفاده از این تأثر رنگی بس باشکوه و جلوه‌ای سحر آمیز بمضمون خود می بخشد.

در ابیات سوم و چهارم نیز نمیتوان مضمون اشعار را از توجّه بمضامین «اعراض دختر ترسا از شیخ صنعان» و «در نگرفتن نیاز و ناز شیخ با حسن دختر ترسا» خـالی دانست. بنظر نگارنده اگر ده‌ها شاهد روشن دیگر را که در دیوان خواجه وجود دارد نادیده بگیریم همین غزل و چند بیت دیگر که در زیر خواهد آمد برای اثبات این نظر یا حداقل برای اظهار این نظر که **خواجهٔ بزرگوار شیراز مجذوب شخصیت شیخ صنعان و سر نوشت عبرت انگیز اوست** کفایت میکند.

توجّه حافظ بداستان شیخ صنعان از قدیم مورد توجّه شُرّاح و مفسرین اشعار خواجه بوده‌است و در تفسیر غزل بالا که در آن بشیخ صنعان و سرنوشت او اشـاره رفته و نیز در تفسیر غزل زیر که بتلویحی ابلغ از تصریح از این داستان یاد شده تأثر خواجه از داستان شیخ صنعان مورد بحث قرار گرفته‌است:

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما

چیست یاران طریقت بعدازین تدبیر ما

ما مریدان روی سوی قبله چون آریم چون
روی سوی خـــانهٔ خمار دارد پیر ما

درخراب طریقت مـــا بهم منزل شویم
کاینچنین رفتست در عهـد ازل تقدیر ما

عقل اگر داند که دل در بند زلفت چون خوشست
عاقلانه دیوانه گـردند از پی زنجیر ما

با دل سنگینت آیا هیچ در گیر دشـــبی
آه آتشناك و ســوز نالهٔ شبگیر ما

روی خوبت آیتی از لطف بر ما کشف کرد
زان زمان جز لطف و خوبی نیست در تفسیر ما

تیر آه ما ز گردون بگذرد حافظ خموش
رحم کن بر جان خود پرهیز کن از تیر ماه

شارح فاضل سودی در تفسیر این غزل از توجه خواجه بداستان شیخ صنعان آگاه بوده و با دقت نظر و لطف بیان خاصی «دوش» را کنایه از «زمان گذشته» و «مسجد» را کنایه از «کعبه» و «میخانه» را استعاره از «مملکت روم که محل میخواره و کافر و عاشق شدن شیخ صنعان است» و «پیرما» را «شیخ صنعان» دانسته و این سه بیت را زبان حال وقول «مرید یکتا و دانادل شیخ صنعان» ویا «مریدان شیخ صنعان» گرفته است. نگارنده تردیدی ندارد که در سه بیت بعدی نیز مضامین اشعار خواجه زبان حال و وصف الحال «شیخ صنعان» است که خطاب بدختر ترسا میگوید:

عقل اگر داند که دل در بند زلفت چون خوشست
عاقلان دیوانه گــردند از پی زنجیر ما

با دل سنگینت آیا هیچ در گــیرد شبی
آه آتشناك و سوز نالــهٔ شبگیر ما

روی خوبت آیتی از لطف بر ما کشف کرد

زان زمان جز لطف و خوبی نیست در تفسیر ما

پس توجه به مسألهٔ توجه حافظ بشیخ صنعان و سرنوشت او تازگی ندارد چنانکه شارح سودی در ذیل ابیات مزبور بدقت و عمق قابل تحسینی این تأثر و توجه را شرح داده است[1] ولی آنچه تازگی دارد توجه به سه موضوع است که از تتبع در دیوان خواجه دستگیر نگارنده شده است:

۱ــ تأثر خواجهٔ شیراز از سرنوشت شیخ صنعان انحصار به موارد صریح نظیر موارد مذکور در بالا ندارد و میتوان جنبه‌های مختلف افسانهٔ شیخ صنعان را چاشنی عام یا تلمیح خاص و نمك دائم غزلهای خواجه دانست. در اغلب غزلهای خواجه تأثرات و نکات ناشی از آن داستان چاشنی زده شده و باید همین داستان را یکی از پایه‌های تخیل و تأثرات عمومی ذهن خواجهٔ بزرگوار شمرد.

۲ــ علاوه بر موارد متعددی که توجه خواجه بداستان شیخ صنعان معلوم است در بسیاری از مضامین عرفانی و عاشقانه نیز که بطور خاص نمیتوان حکم بتأثر از این داستان داد نفوذ روح داستان و آثار اشتغال ذهنی خواجه بمضامین و نتایج آن جلوه گر است.

۳ــ نکتهٔ بسیار جالبی که بر اثر تتبع در این مورد دستگیر نگارنده شده است دریچه‌ایست که از برکت شیخ صنعان بسوی «پیر حافظ» و تحلیل روحیه و شخصیت مراد تصوری سلطان عاشقان جهان گشوده یافت و اکنون نگارنده را تقریباً مسلّم است که «شیخ صنعان» هستهٔ مرکزی شخصیت پیر تصوری حافظ میباشد و بعبارت دیگر ذهن خواجهٔ شیراز مجذوب و مرعوب شخصیت افسانه‌ای این پیر آتش افروز است و اورا اساس شخصیت پیر مغان و پیر میفروش خود که مظهر و رمز و «سمبل» عالی عرفان عاشقانه و روش ملامتیه است قرار داده[2]، چنانکه در این غزل مشهور خود که بدون ادنی تردیدی راجع بشیخ صنعان

۱ــ رك: شرح سودی جلد اول ص ٤١ تفسیر غزل «دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما» و جلد اول ص ۱۹۵ تفسیر بیت «گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن».

۲ــ شیخ فریدالدین عطار نیز در دیوان غزلیات خود شیخ صنعان را بعنوان مظهر عالی عرفان *

است شیخ صنعان را «پیرما» خطاب میکند و با اخلاص وصداقت خاصی از ناگزیری و اجبار خود در تبعیت از راه و روش آن پیر روشندل که ظاهرش جالب ملامت و باطنش سلامت است سخن میگوید:

دوش از مسجد سوی میخانه آمد **پیرما** — چیست یاران طریقت بعد ازین تدبیرما
مامریدان روی سوی قبله چون آریم چون — روی سوی خانهٔ خـــمّار دارد **پیرما**

یا در این بیت مشهور خواجه:

بمی سجّاده رنگین کن گرت **پیرمغان** گوید
که سالك بیخبر نبود ز راه و رسم منزلها

و این شاه بیت:

چو **پیرسالك عشقت** بمی حواله کند — بنوش ومنتظر رحمت خدا مباش

آیا پیرسالك عشقی که فتوی «بمی سجاده رنگین کردن» و« می خوردن » و

---

* عاشقانه«سمبل»مکتب رندی وقلندری بر گزیده‌است و اورا مکرراً«پیرما»مینامد، چنانکه در غزلهای زیر:

پیرما ازصومعه بگریخت ودرمیخانه شد — درصف دردی کشان دردی کش مردانه شد
و: بار دگر پیر ما رخت بخمار برد — خرقه برآتش بسوخت دست بزنار برد
و: پیرما بار دگر روی بخمار نهاد — خط بدین برزد و سر برخط کفار نهاد
و: شکن زلف چو زنار بتم پیدا شد — پیرما خرقهٔ خود چاك زد و رسوا شد
و: پیر ما وقت سحر بیـــدار شد — از در مسجد برخــــمار شد

درغزل اخیر بصراحت ازتأثیر«قصهٔ او(«پیرما» که شیخ صنعان وار قدم درراه عشق ومستی می نهد و زنار می بندد وحلاج وار برسر دارمیرود)»درخود و«رهبر عطارشدن» سخن میگوید ونکتهٔ جالب اینستکه دراین غزل وچند غزل دیگر، این مظهر عالی عرفان عاشقانه منصورحلاجیست که جزآخرین قسمت سرنوشتش(برسردارشدن) عیناً سرنوشت شیخ صنعان را دارد (رجوع کنید بمقالهٔ «نفوذ و تأثیر داستان شیخ صنعان در دیوان غزلیات عطار و دیوان حافظ» ازآقای عبدالامیرسلیم در نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز ،شمارهٔ زمستان سال هشتم ۱۳۳۵، ص۴۱۶-۳۹۴):

پیر ما وقت سحر بیـدار شد — از در مسجد بر خمار شد
پیر درمعراج خودچون جان بداد — در حقیقت محرم اسرار شد
در درون سینه و صحرای دل — قصهٔ او رهـبر عطـار شد

(برای اشعار بالا رك: مقالهٔ آقای سلیم که ذکر آن رفت).

«دست زدن بمحرّمات شرعیه واعمالی که بظاهر مخالف شرع است» میدهد ومریدان ظاهر بین‌را که از رموز واسرار راه‌عشق خبری ندارند دچار وسواس وتردید و دو دلی میکند، درحالیکه فرمانهای اومتضمن مصلحت کامل وصلاح عشق وطریقت ودرحکم بوتهٔ آزمایشی‌است که‌قلب تیره را از زر سره جدا میکند، جز«شیخ صنعان» است و آیا این توصیه وپند حافظ که «بمی سجاده رنگین کن...» و«بنوش...» همان توصیه وپندی نیست که‌درمنطق‌الطیر ازقول‌مرید یکتـا ودانا دل شیخ‌صنعـان‌خطاب‌بمریدان‌خام و ره‌نرفته آمده‌است:

با مریدان گفت ای تر دامنان — در وفاداری نه مردان نه زنان

یار کار افتاده باید صـد هزار — یار ناید جز چنین روزی بکار

شرمتان باد آخر این یاری بود — حقشناسی و وفـــاداری بود

چون نهاد آنشیخ بر زنّار دست — جمله را زنّار می‌بایست بست

از برش عمدا نمی‌بایست شـد — غیر ترسا خود کجا شایست شد

گفتیم که حافظ«شیخ‌صنعان» را بعنوان مظهر و«سمبل» عالی‌مکتب ملامتیه و طریق رندی وقلندری وشهامت وصراحت وعدم اعتنا بنظر وعقیدهٔ مردم و بی‌اعتنایی بنام وننگ معرفی‌میکند واین‌ابیات‌را بعنوان‌شاهد ذکر کردیم:

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن

شیخ‌صنعان‌خرقه رهن‌خانهٔ خمّار داشت

وقت آن‌شیرین‌قلندرخوش که‌دراطوارسیر

ذکر تسبیح ملك درحلقهٔ زنّـار داشت

یعنی‌اگرمرید راه عشق وشاگرد مکتب حافظی‌باید ازشیخ صنعان و روش او پیروی کنی زیرا زندگی و روش آن «شیرین‌قلندر»نمونهٔ‌کامل و آرمـان مکتب‌عشق و رندیست. اکنون می‌افزاییم که احتمال‌قوی میرود در بیت زیر نیزمنظور از«خامان ره‌نرفته» مریدان‌خام‌شیخ‌صنعان ومقصود از« دریا دل دلیر وسر آمد»شیخ‌صنعان‌باشد:

خامان ره‌نرفته چه دانند ذوق‌عشق   دریـا دلی بجوی دلیری سر آمدی

برای درك کامل کیفیّت تأثر شخصیّت «پیر حافظ» از شخصیّت «شیخ صنعان» بهتر است صفات پیر حافظ را باصفات شیخ‌صنعان مقایسه کنیم:

پیر دردی کش حافظ که زر و زور ندارد ولی خوش عطابخش و خطاپوش خدایی دارد پیریست که بنظر حافظ هر چه‌او گفت باید بی‌چون وچرا پذیرفت (قس باپندی که مرید یگانه ودانای شیخ‌صنعان بدیگر مریدان میدهد وآنانرا بلزوم اطاعت محض از پیر ومتابعت از روش او آشنا میسازد) اگرچه فرمان‌او ظاهراً متضمّن ارتکاب محرمات ومی خوردن و بمی سجاده رنگین کردن و زنار بستن باشد (چنانکه دختر ترسا شیخ‌را به‌ارتکاب محرمات شرعیّه و بالاتر از آن بکفر و بر گشتن از اسلام و زنار بستن مجبور میسازد ومریدان‌خام و نادان درنمی‌یابند که‌شرط‌اول‌قدم‌درطریق‌طریقت متابعت‌محض و کورکورانه‌ازفرمانها واشارات پیراست اگرچه ظاهر این‌فرمانها مخالف شریعت باشد زیرا اینهمه آزمایشی آسمانی‌است نه کفر و بخت بر گشتگی):

بمی سجّاده رنگین کن گرت پیرمغان گوید

که سالك بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزلها

چو پیر سالك‌عشقت بمی‌حواله کند   بنوش ومنتظر رحمت خدا میباش

پیر حافظ پیری‌است که‌ازمسجد و کعبه به‌میکده وخمخانه آمده‌است وحـافظ میفرماید: وقتی‌پیر ما بمیخانه آمد وسجاده بمی رنگین کرد و از آنچه‌مردم‌ظاهر بین ایمان می‌پندارند دست کشید آیا ما که مرید ومطیع وسرسپردهٔ‌او هستیم راهی‌جز این میتوانیم پیش گیریم (این‌فرمودهٔ حـافظ شیراز کوچکترین‌اختلاف وفرقی با پند و سرزنش‌مرید یگانهٔ‌شیخ‌صنعان،مریدان خام‌شیخ‌را، ندارد):

دوش‌ازمسجد سوی میخانه آمد پیرما   چیست‌یاران طریقت بعدازین تدبیرما؟

بدنبال‌همین توجّه‌است که خودحافظ نیز ازمستی‌زهد‌ریا بهوش میآید و بدنبال پیرخود ازخانقاه‌بمیخانه و ازمسجد بمیکده و از کعبه به‌بتکده رو می‌نهد:

ز خانقاه بمیخانه میرود حافظ
مگر ز مستی زهد ریا بهوش آمد

بالاخره پیرمغان حافظ پیربست روشندل و دانادل و ظریف که ظاهر کردارش جالب ملامت و موجب رمیدگی ذهن و عقل سطحی ظاهر بینان و عاقبت و باطنش سر تاسر فلاح و گشایش و فتوح و رستگاریست[1] (میدانیم که در ادبیات فارسی عالیترین شخصیت ومظهر کاملی که برای این مسائل و مباحث میتوان در نظر گرفت شیخ صنعان است).

این نکته را نباید ناگفته گذاشت که اگرچه حافظ بزرگوار در آفریدن «پیر عرفان عاشقانه» و «مظهر ایدآل مکتب رندی» تأثری کلّی از داستان شیخ صنعان وسر نوشت عبرت‌خیز او دارد و بعبارت دیگر باحتمال قوی اساس و هستهٔ مرکزی «پیرمغان حافظ» مأخوذ ازسر نوشت و شخصیت شیخ صنعان است و آبشخور اصلی خواجهٔ بزرگوار درساختن و آفریدن این انسان کامل همانا داستان دل‌انگیز شیخ صنعان (و باحتمال قوی همین داستان مندرج درمنطق الطیر شیخ فریدالدین عطار) میباشد که ذهن حافظ را تحت تأثیر و جذبه قرار داده است ولی حافظ شیراز گرد این هستهٔ اصلی قشرهای متعددی از صفات عالیهٔ «انسان کامل» تنیده و شخصیتی عالی و برتر از انسان عادی که حتی در بسیاری از صفات و شرایط به «منبع کمال ازلی» نزدیك میشود و شباهت کاملی می‌یابد ساخته و از کاهی کوهی پرداخته است و شخصیت عالی و محکم پیر تصوری او ازهیچ حیث قابل مقایسه با شخصیت ضعیف وسر گردان شیخ صنعان نیست. آری شیخ صنعان خود مسخرهٔ تقدیر و چون گویی سر گشته و حیران تابع اراده و ضربهٔ چوگان تقدیر و جبر است و بدون اینکه اراده‌ای از خود داشته باشد واسطه و سبب آزمایش و تعلیم مریدان قرار میگیرد و خود نیز استکمال میکند و در طریق کمال‌جویی و عبور ازمهالك گام برمیدارد و این کمال‌جویی و جنبهٔ آزمایشی سر نوشت او نیز رنگ روشن و مشخصی ندارد درحالیکه پیرمغان حافظ جامع کمالات و مدیر مریدان و مسلط بر شخصیت خود و مریدان است و

۱- برای تفصیل شخصیت «پیرمغان حافظ» رك: مبحث «پیر در دیوان حافظ»، فصل سوم از بخش دوم باب دوم همین کتاب.

خود در ایجاد سر نوشت و پیش آمدها و تمهید آزمایشها معاون تقدیر محسوب میشود.

نگارنده دوسال پیش که مشغول بحث در بارهٔ «پیر حافظ» بود توجّهی باین موضوع نداشت ولی احتمال میداد که «پیر تصوّری حافظ» باید آبشخور خاصی داشته ودر تصویر وخلق این شخصیّت عالی و کامل منشأ ومبدأ معینی مؤثر باشد تا اینکه با توجّه بتأثر حافظ از داستان شیخ صنعان بلزوم تطبیق دقیق داستان شیخ صنعان وجنبه‌های مختلف آن با غزلهای حافظ پی برد و بدون اینکه قصد مطالعه در امکان تأثیر شخصیّت شیخ صنعان در ایجاد وخلق «پیر حافظ» داشته باشد فقط برای درك کیفیّت وحد تأثر خواجه ازداستان شیخ صنعان بدین کار یعنی تتبع و تحقیق در کیفیت و حدود تأثر شخصیّت وداستان شیخ صنعان در اشعار خواجه دست زد ودرضمن این کار رفته رفته بالهام روان پر فتوح خواجه دریچه‌ای بسوی آبشخور ومنشأ ومبدأ ذهنی «پیر مغان حافظ» گشوده یافت.

جلوه‌های تأثر حافظ ازداستان شیخ صنعان

تأثر حافظ از داستان شیخ صنعان جلوه‌های گونا گون ومظاهر رنگارنگ دارد که اهمّ آنها از اینقرار است:

۱ـ لزوم اطاعت محض و کور کورانهٔ مرید ازمراد ویا بطور کلّی رابطهٔ مرید ومراد:

بمی سجّاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید
که سالك بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزلها

و: چو پیر سالك عشقت بمی حواله کند — بنوش و منتظر رحمت خدا میباش

و: ما مریدان روی سوی قبله چون آریم چون — روی سوی خانهٔ خمّار دارد پیر ما

و: تشویش وقت پیر مغـان میدهند باز — این سالکان نگر که چه با پیر میکنند

۲ـ افتادن از کعبه بمیکده وخانهٔ خمّار:

آنکه جز کعبه مقامش بند از یاد لبت — بر در میکده دیدم که مقیم افتادست

و: دوش ازمسجد سوی میخانه آمد پیر ما — چیست یاران طریقت بعدازاین تدبیر ما

۳ـ درعشق دختر ترسا یا دخترمغ یا درعشق دلبری و بیاد او از ایمان گذشتن وازخانهٔ کعبه راه‌نشین میخانه‌شدن:

آنکه‌جز کعبه مقامش نبُد ازیاد لبت | بردرمیکده دیدم که مقیم‌افتادست
و: دل کزطواف کعبهٔ کویت وقوف‌یافت | ازشوق آن حریم‌ندارد سرحجـاز

٤ـ دیگر ازاستفاده‌های حافظ ازداستان‌شیخ‌صنعان‌اینست که طریق‌عشق‌طریق شیشهٔ‌نام خویش برسنگ زدن و از بدنامی و رسوایی‌نهراسیدن‌است و بنظرما هرجا در دیوان‌حافظ‌چنین‌مضمونی آمده‌باشد خالی‌ازتأثراز داستان‌مردی که مردانه‌قدم درراه عشق گذاشت و از بدنامی و رسوایی‌اندیشه‌ای بدل راه‌نداد وپشت‌پا به‌نام و ننگ زد یعنی شیخ‌صنعان نخواهد بود:

ازننگ‌چه‌پرسی که‌مرا نام‌ز ننگست | وز نام‌چه‌پرسی که‌مرا ننگ‌ز نامست
و:سجاده‌بیك‌پیـــــاله می بفروشیم | پس شیشهٔ‌نـام خویش برسنگ زنیم
و: گرمرید راه‌عشقی‌فکر بدنامی‌مکن | شیخ‌صنعان‌خرقه‌رهن‌خانهٔ‌خمّار داشت

۵ـ مضمون این‌بیت که:

هزار دشمنم ار میکنند قصد هلاك | گرم‌تودوستی از دشمنان ندارم باك

ونظائر آن‌نیزظاهراً تأثری ازداستان شیخ صنعان دارد (یعنی‌توجّه وعنایت و رضایت دختر ترسا مهم‌است و گرنه‌تأیید وتکذیب مردم را اهمیّتی‌نیست).

٦ـ مضمون‌این‌ابیات ونظائر آن وصف‌الحال و زبان‌حال شیخ‌صنعان است:

دلم‌ازصومعه وصحبت شیخست ملول | یار ترسا بچه کو خانهٔ خمّار کجاست
و: دلم‌ازصومعه بگرفت وخرقهٔ سالوس | کجاست دیرمغان و شراب‌ناب کجا

۷ـ مضمون خطرناك‌بودن راه عشق‌نیزدردیوان‌حافظ عاری‌ازتوجّه پوشیده‌ای به‌سفرپرخطرشیخ صنعان ومهلکهٔ عشق او نیست:

چوعاشق میشدم گفتم که‌بردم گوهرمقصود
ندانستم که‌این‌دریا چه‌موج‌خونفشان دارد

و: تحصیل عشق و رندی آسان نمود اوّل — واخر بسوخت جانم در کسب آن فضائل

و: در ره منزل لیلی که خطرهاست بجان — شرط اول قدم آنست که مجنون باشی

و: بعزم مرحـــلهٔ عشق پیش نه قدمی — که سودها کنی ار این سفر توانی کرد

۸ـ حافظ در اشعار خود مضمون کافر شدن ودست از دین وایمان کشیدن صوفی وشیخ را فراوان بکار بسته است که شاید تأثری از کافر شدن ودست از دین وایمان کشیدن شیخ صنعان و تأثیر زیبایی سحر آمیز دختر ترسا دارد:

امام شهر که سجـاده میکشید بدوش — بخون دختر رز جامه را قصارت کرد

و: کس بدور نرگست طرفی نبست از عافیت — به که نفروشند مستوری بمستان شما

و: صوفی مجلس که دی جام و قدح می شکست — باز بیك جرعه می عاقل وفرزانه شد

اختلاف استنتاج حافظ وعطّار از افسانهٔ شیخ صنعان

استنتاج حافظ از داستان شیخ صنعان بکلی متفاوت با استنتاج شیخ عطار در منطق الطیر است و رنگ عاشقانه و رندانهٔ تندی دارد درحـالیکه رنگ مذهبی و تمایلات دینی بر استنتاج شیخ عطار غلبه دارد. وجوه اختلاف استنتاج حافظ وعطار ازسر گذشت شیخ صنعان را میتوان در این موارد خلاصه کرد:

حافظ بیشتر متوجّه است بداستان مرید ومراد ولزوم اطاعت کور کورانهٔ مرید ازمراد، وجنبهٔ تطهیر عشق و تأثیر سحر آسای عشق در ازالهٔ خودپرستیها و کبر وغرور و ازبرکت عشق و نظربازی ازطریق زهد وعبادت و تصوف عابدانه بمکتب عرفان عاشقانه وارد شدن. حافظ بجنبهٔ آزمایشی سرنوشت شیخ صنعان که مورد توجه شیخ عطار است چندان نظر ندارد. شیخ عطـار موضوع عاشق شدن شیخ صنعان را صرفاً بعنوان کافر شدن و و ورود درمهلکهٔ تمایلات نفسانی تلقی میکند و باتوجه بمضمون «نفس اژدرهاست او کی مرده است ✿ از غم بی آلتی افسرده است» از بیدار شدن دیو درون واژدهای نفس براثر ورود درسیر وسلوك سخن بمیان میآورد ومیگوید اژدهای نفس حتی درپیران ومرشدانی که عمری در زهد وعبادت و ریاضت گذرانیده اند نمرده بلکه ازغم بی آلتی افسرده است

ومنتظر فرصتی مناسب است که بیدار شود و بد مستی آغازد چنانکه محرّك آزمایشی موجب بیداری و بدمستی دیو درون واژدهای نفس شیخ صنعان شد ولی حافظ استنتاج میکند که بکمك عشق باید از راه زهد وعبادت وتقشّر بطریق عشق و رندی وارد شد. حافظ عشق دختر ترسا را وسیلهٔ انصراف از زهدفروشی ومستوری وملطّف ذوق وطبع میشمارد.

دیگر ازفرقها و وجوه اختلاف هدف و نقطهٔ نظر حافظ و عطار از این داستان اینست که حافظ بیکی از نکته‌های مهم داستان که مورد توجّه خاص شیخ عطار قرار گرفته یعنی «می مادر ومولّد ومنشأ کلیهٔ معاصی و گناهان است وشیخ صنعان برای احتراز از گناهان بزرگتر می خورد ولی باخوردن می مرتکب همهٔ آن معاصی شد»[1] اصلاً توجّه نکرده وحتی مخالف آن نظر میدهد:

عطار: بس کسا کز خمر ترك دین کند بیشکی امّ الخبائث این کند

حافظ: آن تلخوش که صوفی امّ الخبائثش خواند اشهی لنا واحلی من قبلة العذارا

از کجا معلوم است که منظور حافظ از «صوفی» که می را ام الخبائث خوانده همین شیخ عطار نبوده است؟ مگر شیخ عطار متصوف وصوفی نیست و بصراحت «می» را ام الخبائث نخوانده است؟[2]. اگرچه بیشتر محتمل است که منظور خواجه از «صوفی» صوفیان ریاکاری باشد که حدیث مبارك را وسیلهٔ ریا ومردم آزاری قرارداده‌اند.

درمنطق الطیر عطار افتادن شیخ صنعان بسرزمین روم وعاشق دختر ترسا شدن و

۱ـ اگرچه صریح نظر شیخ عطار درمورد می همین است که گفته‌شد ولی توصیفی که از می و میخواری وتأثیر آن میکند خالی ازمنظور اثبات مزایای می ومستی وشور وجوش نیست.

۲ـ مؤید این استنباط روش خاص خواجهٔ بزرگوار است که معمولاً بدون تصریح باسم در غزلهای خود بدیگران جواب میدهد ونظر آنهارا با لحن نیشدار واستهزاءآمیز خاصی که دارد ردّ میکند: چنانکه درجواب شاه نعمت‌الله ولی که گفته‌است «ما خاك را به نیم نظر کیمیا کنیم * صد درد را بگوشهٔ چشمی دوا کنیم» فرموده: آنانکه خاك را بنظر کیمیا کنند * آیا بود که گوشهٔ چشمی بما کنند؛ ودرپاسخ شیخ سعدی که فرموده‌است: « دردیست دردعشق که هیچش طبیب نیست * گر دردمند عشق بنالد غریب نیست» میفرماید:

عاشق که شد که یار بحالش نظر کرد؟ ای خواجه درد نیست وگرنه طبیب هست.

عدول از ایمان و بکفر گرویدن او آزمایشی آسمانیست که شیخ و مریدان یکسان بازیگران آنند و بدون آنکه علم و ارادهای ازخود داشته باشند تابع سرنوشت و آزمایش شدهاند درحالیکه دردیوان حافظ و از نظر او رویهمرفته شیخ مقامی بالاتر دارد و موضوع آزمایشی درمیان نیست و اگرهم آزمایشی باشد تمهید آزمایش با بتکار خودشیخ صنعان است زیرا «سالك بی خبر نبود ز راه و رسم منزلها». همچنین درمنطق الطیرعطار ترساشدن شیخ صنعان عین کفر وزنّار بستن او علامت الحاد وخروج ازایمانست ولی دردیوان خواجهٔ شیراز کفرشیخ صنعان راجح برهرایمان وحلقهٔ زنّاراوهالهٔ نورانی رشاد وهدایت ومظهر جلال وشکوه عرش است و «دراطوارسیرذکر تسبیح ملك درحلقه زنّار» اوست. دردیوان خواجه حافظ «شیخ صنعان یا پیرمغان» جامع همه کمالات انسانی ومقامات معنویست ولی ازنظرعطار درمنطق الطیر تنها رجحان معنوی شیخ صنعان نسبت بمریدان اینست که شیخ درعین حال سخرهٔ تقدیر و تابع پیش آمدها بودن درمرحلهٔ «ورود بمیدان آزمایش» و «شروع سفر و رفتن بروم» مختاراست و باختیار و برای استقبال سرنوشت قدم در راه سفر میگذارد.

درمنطق الطیرعطار اگرچه شیخ صنعان قهرمان وشخصیّت اصلی داستان است ولی اصولاً شخصیّت «مرید یگانه و روشندل او» قویتر ازخود شیخ بنظرمیآید درحالیکه حافظ ازتوجّه باین نکته خودداری فرموده است. حافظ عزیز ازخامی و ناپختگی مریدان رهنرفته سخت متأثراست و آنهارا تشویش دهندهٔ وقت پیرمیداند:

تشویش وقت پیر مغان میدهند باز این سالکان نگر که چه با پیرمیکنند

داستان شیخ صنعان یامفتاح برخی ازابیات خواجه

توجّه به «تأثرخواجهٔ شیراز ازداستان شیخ صنعان» مفتاحی بدست ما میدهد که برای حل پارهای ازمشکلات دیوان خواجه مفید است وابهامی را که درمفهوم برخی از ابیات لطیف او وجود دارد بکلّ ازبین میبرد. بعنوان نمونه دو بیت ازین قبیل ابیات را

مورد مطالعه قرارمیدهیم:

دوش آن صنم چه خوش گفت درمجلس مغانم

باکافران چه کارت گر بت نمیپرستی

مفهوم این بیت تقریباً روشن و بنظر نگارنده چنین است: آن بت جاندار وسخنگوی که همچون بت زیبا وپرستیدنی بود درمجلس مغان که محفل بنور بادهٔ مغانه روشن بود درحالیکه در برابرش زانو برزمین زده بلابه تمنّای مهر والتفاتی میکردم افسوس کنان با لحن استهزاء و طنز چنین گفت «تو که اظهار تبرّا از بت پرستی میکنی و جانماز آب میکشی باکافران (ومن که کافرم) چه کارداری؟!» آری در ره منزل ترسا که خطرهاست بجان ٭ شرط اول قدم آنست که کافر باشی.

اگرچه این توجیه برای حل اشکال ظاهری شعر کافی بنظر میآید ولی ازلحاظ علّت توجّه حافظ باین مضمون کافی برای اقناع کامل ذهن نیست و کلّیّت مفهوم وتوجیه تاحدی موجب ابهام شعر میشود. اینجاست که اگر نفوذ وتأثیر داستان شیخ صنعان و شخصیّت وسرنوشت اورا دردیوان حافظ بنظر آوریم روح بیت صد درصد روشن خواهدشد وآن مفهوم چنین است: دوش درمجلس نورانی مغان دلبر ترسای روحانی صفت بمن خطاب کرد و گفت اگر بت نمی‌پرستی ومی نمی‌نوشی و زنّار نمی‌بندی پس باکافران چه کار داری؟ یعنی جز با دست از دین وایمان شستن بوصال من نخواهد رسید. البته برای درك کامل مفهوم بیت توجه به دو نکته لازم است:

۱ــ لحن خاص رندانه واستهزاء آمیز حافظ وبتعرّض و کنایه سخن گفتن او.

۲ــ چنانکه گفتیم منظور ازتأثیر داستان شیخ صنعان در ذهن خواجهٔ بزرگوار این نیست که بصراحت اشاره بداستان شده باشد بلکه نفوذ وتأثیر این داستان درذهن خواجه حافظ چنانست که گاه و بیگاه و بمناسبت یا بیمناسبت یکی ازمضامین آن داستان را درغزلهای خواجه می‌بینیم وحتی گاهی شخصیّت شیخ صنعان درجلد خودشاعر یا درجلد شخصیّتهای

شعری حافظ مثل «من»[1] و«پیر مغان» و«پیر باده‌فروش» و «میفروش» و... ظاهر میشود و فقط بعداز تعمق کافی میتوان گوشه‌ای از افسانهٔ شیخ صنعان را در خلال آن نکات استنباط کرد.

ایضاً این بیت ازخواجه:

آنکه‌جز کعبه‌مقامش نبُد ازیاد لبت   بر در میکده دیدم که‌مقیم افتادست

مضمون این بیت ازمضامین خاص ومورد توجه حافظ بشمارمیرود ولی باهمه لطف و وضوحی که‌مفهوم بیت دارد اگر موضوع توجه خواجه‌بداستان شیخ‌صنعان و از کعبه درمیکده‌افتادن آن مقیم کعبه ودست از ایمان شستن ومقیم در میکده‌شدنش‌را درنظر بگیریم برلطف و صراحت مفهوم شعرهزار برابر افزوده خواهد شد و ابهام گونه‌ای که‌در«آنکه» و«از کعبه‌بمیکده‌افتادن» وجود دارد ازبین‌خواهد رفت.

۱ـ نظیر مضمون این بیت:

من ز مسجد بخرابات نه‌خود افتادم   اینم از روز ازل حاصل‌فرجام افتاد

بخش چهارم
عشق در دیوان حافظ

فصل اول

کلیّاتی دربارهٔ عشق و عرفان

عکس‌العمل عجز بشر از درک راز آفرینش

از روزی که بشر چشم بدنیا گشود در برابر رازی بزرگ و ناگشودنی قرار گرفت، این راز «راز آفرینش» بود. از همان لحظه‌ای که آدم و حوّا قدم بر دنیای خاکی نهادند تا امروز که پیشرفتهای علمی و تجربی بشر را بهوس دست‌اندازی بعالم افلاک انداخته‌است این سؤالها در برابر دیدهٔ اندیشهٔ بشر میرقصیده‌است:

از کجا آمده‌ایم؟ بکجا میرویم؟ منظور از این آمدن و رفتن چیست؟ آورنده و برندهٔ ما کیست؟ دنیای خاک و افلاک کی بوجود آمده‌است وچه‌نیرویی در ایجاد و خلق آنها دخالت داشته؟ آیا خالق زمین و آسمانها خود بوجود آمدهٔ خالقی برتراست یا قدیم و ازلی‌است و اگر مخلوقِ خالقی برتر و قویتر است آیا آن خالق قویتر که صانع و خالق اصلی همو خواهد بود قدیم است یا حادث و اگر حادث است دنبالهٔ این تسلسل به کجا می‌انجامد؟

این ابیات شیوای مولانا جلال‌الدین تجلّی کاملی از همین سؤالات است که همواره در دل بشر طاری و بر زبان او جاری بوده‌است بدون آنکه هرگز جواب قانع کننده‌ای از لحاظ عقل استدلالجو داشته باشد:

روزها فکر من اینست وهمه شب سخنم؟ که چرا غافل از احوال دل خویشتنم؟
از کجا آمده‌ام ؟ آمدنم بهر چه بود؟ بکـــــجا میروم آخر ننمائی وطنم؟
دارم‌این‌سخت‌عجب کز چه‌سبب‌ساخت‌مرا؟ یا چه‌بوده‌است مراد وی‌ازین سوختنم؟

تاریخ ادیان وتطور ایمانی بشر که از ابتدایی‌ترین عقاید یعنی پرستش ارواح مردگان وقوای طبیعت آغاز میشود وبا واسطهٔ پرستش ارباب انواع به دوتا پرستی و بالاخره پرستش خدای یگانه منتهی میشود ساده‌ترین عکس‌العمل اندیشهٔ بشر در برابر این رازمبهم وحل‌ناپذیر ونمودار تحوّل وتطوّر تکاملی این عکس‌العمل بوده‌است ولی نمونهٔ عالیترین کوششهای فکری بشر را درراه کشف این سرّ بزرگ ومستور درافکار فلاسفه و آثار فعالیّت مغزهای متفکّر بشر جستجو باید کرد وشاید افکار «سقراط» و «افلاطون» و «ارسطو» وعقاید «افلاطونیّهٔ جدید یا شاگردان مکتب اسکندریه» را بتوان جالبترین وشیرین‌ترین این افکار وعقاید بشمار آورد.

فلسفهٔ اشراق ومبانی تصوّف اسلامی

افکار «افلاطونیان جدید[۱]» همانست که دانشمندان خاورشناس و بپیروی از آنها بعضی ازمحققان ایرانی، سرچشمه ومبنای تصوّف اسلامی دانسته‌اند . عقیدهٔ اشراق اساس افکار افلاطونیان جدید را تشکیل میدهد.

فلسفهٔ اشراق[۲] درحقیقت امتزاج واختلاطی است ازفلسفهٔ «افلاطون» و ارسطو و رواقیون ودیگر فلسفه‌های قبل‌از افلاطونیان‌جدید باافکار وعقاید شرقی، ومیتوان مکتب اسکندریه را جامع تحلیل منطقی یا جنبهٔ تعقل یونان واحساس‌لطیف وشاعرانه یا روش‌روحانی‌وشهودی مشرقزمین‌دانست. روش‌مختارمکتب «فلوطین» وپیروانش که لبّ اصطلاح «اشراق» بشمارمیرود اینست که «برای وصول‌بخدا باید به‌اشراق و شهود و کشف وسیرمعنوی[۲] متوسل‌شد وپای‌عقل‌وحس‌درمیدان‌معرفت‌وجود ودرك‌پرتوجمال خداوندی‌لنگ وچوبین‌است»وهر کس‌اندك‌مطالعه‌ای دراصول‌عقاید وفلسفهٔ‌مغر بزمین

۱-Néo Platoniciens. ۲-Intuition.

ومشرق‌زمین ونظرگاه و روش‌مخصوص‌غربی وشرقی داشته باشد میداند که‌این نظر جز ازعقاید معنوی‌وشاعرانه وافکار ایمانی‌مردم‌مشرق‌زمین نمیتواند‌مقتبس باشد ومخالف و خارق روش‌تحلیل منطقی ومتابعت محض‌عقل، که اساس حکمت ومشرب‌یونانی‌است، میباشد. بهرجهت اگرعقاید مکتب‌اسکندریه درتصوف اسلامی‌تأثیر کرده‌باشد میتوان دوجنبه‌برای این‌تأثیرقائل شد: نخست ازجنبهٔ فلسفهٔ افلاطون، یعنی‌عقاید افلاطون بوساطت مکتب اسکندریه درتصوف‌اسلامی‌تأثیر کرده‌است وشاید نمونهٔ عالی‌این‌تأثیر را درآثارمولاناجلال‌الدین‌میتوان‌پیدا کرد؛ جنبهٔدوم«اشراق‌والهام و وحی‌و واردات قلبی» و«عجزعقل‌ازدرك‌حقیقت خالق که‌فوق‌عقل‌قرارگرفته‌است» وبالاخره «وحدت وجود» است که جنبه‌های اختصاصی‌فلسفهٔ مکتب اسکندریه‌بشمارمیروند وهمه را باید در ردیف تأثرات این‌مکتب ازافکار وعقاید مشرق زمین‌قرار داد وتوضیحاً باید اضافه کرد که موجی‌ازافکارشاعرانه و زیبای افلاطون اغلب عقاید وافکار افلاطونیان‌جدید را احاطه کرده‌است وبحق‌تسمیهٔ این‌مکتب‌بنام «افلاطون»تسمیهٔ مناسبی‌بشمارمیرود.

شایسته‌است دراین‌بحث که‌حدود و کیفیت‌تأثر تصوف‌اسلامی‌ازافکار«افلاطونیان‌جدید» و«فلسفهٔبودا»درمیان‌است‌اشاره کنیم که جنبه‌های موردبحث ازفلسفهٔ فلوطین ویارانش خود ازتأثیر«فلسفهٔ عمیق و آسمانی بودا» بر کنار نمانده وبدون‌تردید «دیانا»ی[1] بودا واصل«اتحاد عارف ومعروف» وبالاخره «چوبین‌بودن‌پای‌عقل‌درطریق‌معرفت‌برهمن» (ازمبانی واصول‌عقاید هند باستان) درتکوین وایجاد این‌فلسفه دخالت‌تام‌داشته‌است[2] پس‌غیراز«فلسفهٔافلاطون» آنچه‌ازعقاید مکتب‌اسکندریه با تصوف اسلامی وجه‌اشتراك دارد خود مأخوذ از عقاید وفلسفه‌های کهن شرقی‌است یابعبارت روشنتر«فلسفهٔاشراق مکتب‌اسکندریه» وظیفهٔواسطه‌ای‌را دارد که‌افکار وفلسفه‌ای‌شرقی‌را درقوالب‌منظم‌تری

۱– Dyönä

۲– در کتب‌تاریخ‌مذکوراست که «فلوطین» بزرگترین حکیم‌مکتب‌اسکندریه‌پس‌ازیازده‌سال شاگردی درپیش«آمونیوس‌ساکاس» بایران وهند رفت ودراین‌مسافرت‌ازمذاهب وافکارشرقی‌بهرهٔ کافی‌برگرفت.

(تنظیم وتدوین خود ازجنبه‌های بارز روش یونان قدیم است) به یك مکتب شرقی تحویل میدهدو بی تردید مهمترین موضوعی که میتوان آنرا نمودار تأثیر خاص فلسفهٔ «افلاطونیان جدید» درعرفان اسلامی محسوب داشت موضوع «وحدت وجود و فیضان موجودات از مبدأ نخستین ومصدر کل و بازگشت همه بسوی آن مبدأ ومراحل نزول (درك عالم روحانی وجسمانی) وصعود (نیل به حس وتعقل واشراق و کشف وشهود)» میباشد که بزیباترین وجهی در آن فلسفه پرورانده شده است.

عرفان عاشقانهٔ ایرانی

بحثی که گذشت بیشتر با تصوف مکتبی وخانقاهی (کلاسیك) ارتباط داشت و چنانکه درمبحث «جام جم» (همین کتاب، ص ۱۶۶-۱۶۲) و اواخر مبحث «پیر از نظر حافظ» (همین کتاب، ص ۲۸۶) اشاره شد نگارنده معتقد است که عرفان عاشقانهٔ ایرانی[1] درسطحی بالاتر از کلیهٔ مبانی و منابعی که بعضی ازمحققان اروپایی (بدون توجه عمیق بجلوه‌های ممتاز و رنگ خاصی که عرفان ایرانی را درخانوادهٔ بزرگ تصوف مشخص میسازد) برای تصوف میشمارند قراردارد و بدو عامل مشخص «تأثیر مبهم فلسفه و اصطلاحات ایران باستان» و «نبوغ بی نظیر علمداران این عرفان یعنی مولانا و حافظ وعطار» از هر فکر واندیشه ومکتبی ممتاز است. چنانکه درضمن اشاره بمبانی واصول «عرفان ویژهٔ ایرانی»[2] گذشت می توان این عرفان را امتزاجی از «فقر مقدّس محمدی» و «فلسفهٔ اشراق» و «افکار واصطلاحات مزدیسنی با رقّت ولطافتی خاص ناشی ازتأثیر مبانی دیگر وبخصوص دخالت روش زیرکانهٔ عاشقانه وذوق ملامتی وچاشنی رندی» و «فلسفهٔ بودا» و «عشق و درد درون»[3] دانست. درانتقاد این مبانی چهارگانه باید توجّه داشت که تأثیر مستقیم

۱- عالیترین مظاهر این عرفان را در آثار «حافظ» و «عراقی» و «مولوی» و «عطار» و «سنائی» میتوان یافت. ۲- رك: آخر مبحث «پیر از نظر حافظ».

۳- اولین پایهٔ ورود دراین بحر آتشین همین عامل است که حافظ از آن به «عشق» و «درد»، وعطار به «درد» تعبیر میکند:

حافظ: عاشق که شد که یار بحالش نظر نکرد	ای خواجه درد نیست وگر نه طبیب هست
عطار: ذره‌ای درد از همه عشاق به	ذره‌ای عشق از همه آفاق به

«فقر مقدّس محمدی»[1] تردیدناپذیر ومتکی بمدارک روشن است، کافی است: تأثیر اصطلاحات مزدیسنی نیز ازغایت ظهور نیازی به‌بحث واقامهٔ دلیل ندارد[3]؛ ولی آنچه درمورد تأثیر «فلسفهٔ اشراق» و«فلسفهٔ بودا» اشاره شد استنباطی است ناشی از درك وجوه مشترك بین جلوه‌های این عرفان و«فلسفهٔ فلوطین و پیروانش» و «نیروانای بودا و برخی دیگر از جهات آن فلسفهٔ اسرارآمیز عمیق ودل‌انگیز که‌یکی ازعالیترین مظاهر افکار آریایی میباشد»، و باید توجّه‌داشت که‌داوری عجولانه دربارهٔ حدود و کیفیّت تأثر عرفان عاشقانهٔ ایرانی از«فلسفهٔ بودا»(یعنی در زمینه‌ای که متضمّن تأثرات کلی روح وذهن بشر ومحل توجّه همیشگی اندیشهٔ انسانی است) کارعاقلانه‌ای نیست.

وجود جنبه‌های مشترك بین افکار وفلسفهٔ مکتب اشراق وعرفان ایرانی اگر موجب حدس تأثریکی از دیگری باشد مفید یقین دربارهٔ تأثر یکی از دیگری نمیتواند قرار گیرد بخصوص که این جنبه‌های مشترك درعقایدی است که جزومراحل عالی احساسات وادراکات کلیّهٔ افراد بشر قرار دارد واحتمال توارد وتصادف در آن بیشتر از

۱ــ ناشی ازحدیث نبوی «انا سید ولد آدم ولافخر، الفقر فخری» که‌بصورت «آدم ومن دونه تحت لوائی یوم القیامة ولافخر، الفقر فخری» نیز نقل شده‌است.

۲ــ «گفتا نشنیدی که‌پیغمبر علیه‌السلام گفت: الفقر فخری. گفتم: خاموش که‌اشارت‌خواجه علیه‌السلام بفقر طایفه‌ایست که مرد میدان رضااند وتسلیم تیرقضا نه اینان که خرقهٔ ابرار پوشند و لقمهٔ ادرار فروشند» گلستان سعدی از«جدال سعدی بامدعی دربیان توانگری ودرویشی». البته‌مقصود ما فقط نمودن‌تأثیر «فقر مقدس محمدی» درعرفان ایرانی‌واستفادهٔ عارفان ازآنست وداوری دربارهٔ ماهیت این«استنباط واستفاده» بکلّ ازحدود بحث ما خارج‌است.

۳ــ مرید پیرمغانم زمن مرنج ای‌شیخ   چراکه‌وعده‌تو کردی واو بجاآورد «حافظ»
تأثیر اصطلاحات وافکار مزدیسنی درشعرعرفانی فارسی از«سنائی» شروع ودر«حافظ» بحد اعلای تکامل و لطافت میرسد. درتوجه شاعرانی چون سنائی، عطار، عراقی، مولوی، حافظ، وحتی خاقانی‌و دیگران، بااین‌نوع اصطلاحات وکلمات منفورهٔ اهل‌ظاهر وانتخاب رموز مخالف‌عقاید پیروان‌قشر و سنّت برای ارائهٔ معانی‌ومفاهیم‌عرفانی ومضامین‌شاعرانه مسلماً افکارقلندرانه وظهور روش‌ملامتی مؤثر بوده‌است.

احتمال تأثر یکی از دیگری است.

...احساس مبهمی که امروزه برای فردی از افراد بشر هنگام مشاهدهٔ منظرهٔ غروب آفتاب و تماشای شفق سرخ و دامن خون گرفتهٔ افق حاصل میشود با احساسی که هزاران سال پیش برای اجداد او درهمین کیفیت حاصل میشده است اندك فرقی ندارد و اگر فرقی بین این دو احساس باشد از نقطهٔ نظر احساس نفسانی و خالص مزبور نیست بلکه ازجهت طرز توجیه و تفسیر و تکمیل آنست که بستگی با زمینهٔ انفعالی و وسعت اطلاعات تماشا گر دارد و توجّه به اشراق و مکاشفه وشهود نیز، که بیشتر برمبنای احساسات مبهم و وصف ناپذیر روحی متّکی است تا برمبانی عقلی واستدلالی، ازمظاهر طبیعی و همیشگی تأثرات روح وذهن بشر وازخواص اصلی تلطیف افکار واحساسات او در برابر جلوه‌های زیبا و مؤثر طبیعت و بالاخره محصول عجز اندیشه و تعقل او ازحلّ اسرار آفرینش است. ازاینرو تصوّر تأثر واقتباس عارفانی چون مولوی وحافظ وعطار(در زمینهٔ افکار وعقایدی که ناشی از آخرین حدّ لطافت و رقّت احساسات عالی بشری وحدّ اعلای حسّاسیّت و صفای درون است) ازعقاید اشراقی افلاطونیان جدید، که بیشتر برپایهٔ روش نظری ومبانی فلسفی استوار است تا براساس تأثرات و شهود مستقیم قلبی ، حاکی ازعدم درك حقیقت ولبّ افکار این رندان عالمسوز و بیدردی و بیخبری ازسوز سینهٔ آن سوختگان عشق دوست است. البتّه تا آنجا که نظر محققان بیگانه و ایرانی متوجّه تصوّف کلاسیك اسلامی[1] است کیفیّت وحدود تأثر افکار افلاطونیان جدید را موردبحث قرار دادیم[2] ولی اگر ذوق و قدرت تأثر و درك روحی محققان مغرب‌زمین اجازه میداد عرفان عاشقانهٔ ایرانی را

۱ـ شیخ‌شهاب‌الدین‌سهروردی‌ها وشیخ‌فخرالدین‌عراقی‌ها وشیخ‌محیی‌الدین‌بن‌العربی‌ها علمداران این نوع تصوف و«حکمت‌الاشراق»ها و«لمعات»ها و«فتوحات‌مکیّه»ها و«فصوص‌الحکم»ها مدارك کامل این مکتب بشمار میروند.

۲ـ برای اطلاع تفصیلی ازعقیدهٔ «تأثیر کلی حکمت نوافلاطونی در تصوف اسلامی» رك تاریخ تصوف مرحوم دکتر غنی ص ۱۵۰-۷۶. ایضاً برای تفصیل عقاید«نوافلاطونیان (افلاطونیان اخیر)» رك «سیر حکمت دراروپا»، تألیف مرحوم محمدعلی فروغی ص۹۵-۸٤.

چنانکه هست درافکار و آثار عرفای بزرگ آتشین کلام و گرم نفس ایرانی چون مولانا جلال الدین بلخی و خواجهٔ شیراز- که افکارشان فوق کلیهٔ مذاهب و مکاتب و عقاید کلاسیك سیر میکند و مسیحی و یهودی و آتش پرست را در برابر دیدهٔ حقیقت بینشان اختلافی نیست و در همه چیز و همه جا بچشم یکی بین و با نظر عشق و محبت رخسار زیبای معشوق ازلی را متجلّی می بینند و از بد و نیك و زشت و زیبا جز نیکی و زیبایی در نمی یابند و ورد زبانشان اینست: عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست- مطالعه کنند هر گز انصافشان اجازه نمیداد این همه نور وشعله و آتش را با این فلسفه و آن مکتب همپایه گذارند و ریشه ای جز درد عشق وسوز درون وصفای دل و تموّج اندیشه برای آن بجویند.

فلسفهٔ بودا

اگرچه تصوّر تأثر عرفان اسلامی از فلسفهٔ بودا نیز استنباطی بیش نیست ولی بسه دلیل این تصور بیش از تصور تأثر عرفان اسلامی از فلسفهٔ اشراق افلاطونیان جدید قابل اعتناء وقبول است:

۱- جلوه های مربوط بفلسفهٔ بودا درعرفان اسلامی وعرفان عاشقانهٔ ایرانی رنگ مشخص و خاصی دارد و امکان تصادف و توارد در این موارد کمتر است تا در جلوه های اشراقی که کلیّت تام دارد، از آنجمله است:

نیروانا[1] یعنی فنا ومرگ ارادی یا مرگ پیش از مرگ که عالیترین مراحل ومقامات بودایی است و «سیدارته گوتمه»[2] ملقّب به «ساکیامونی»[3] در سی و پنج سالگی بآن مقام رسید و از آن پس به ارشاد پرداخت . «فنای محض ازخود» که مقدمهٔ «بقا بدوست» است یا «فناء فی الله» رابطه ای ناگسستنی با درجهٔ «نیروانا»ی بودا دارد. باید ازخود وخودپرستی ها وتوجّه بشخصیّت فانی خود مُرد و از بود خود وزکائنات دست کشید تا بدوست بقا یافت، واگر جایز باشد بجای «ادریس» کلمهٔ «بودا» را بگذاریم گویی «سنائی» در این بیت سرنوشت «بودا» را شرح داده است:

۱- Nirvana. ۲- Siddhârta Gautama. ۳- Sakyamuni.

بمیر ایدوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی
که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش ازما

پس از وصول بهمین مرحله است که «بودا» وجود خودرا مشرق الانوار می بیند و بآرامش مطلق می پیوندد.

مقامات هشتگانهٔ سلوک درفلسفه و روش بودا ریشه و اساس سلوک و مراحل آن در تصوف اسلامی و مقامات متصوفه است.

دیانا[1] یا مراقبه وتمرکزحواس برای درک حقیقت ومعرفت خدا.

اتحاد عارف ومعروف که باعقیده ومضمون « وحدت عاشق و معشوق » درعرفان عاشقانهٔ ایرانی قابل مقایسه است.

تصفیهٔ باطن و تزکیهٔ دل ومنکوب ساختن نفس که اساس فلسفهٔ بودا و تصوف اسلامی است.

کشتن «میل» و «خواست» که مشترک است درهر دوطریقه.

خرقه پوشیدن بعقیدهٔ برخی ازمحققان مأخوذ از رسوم هند باستان است.

ذکر و ورد نیز بعقیدهٔ گروهی ازهند بایران آمده است.

خانقاه صوفیان واجتماع آنان واعمال وعبادات دسته جمعی نیز از هند بایران سرایت کرده.

سیاحت وسیر آفاق وانفس ودل بر کندن از یار ودیار که ازهند نشأت کرده است و «بودا» خود این روش را بکار بست.

بادقت درعقاید ورسوم واحوالی که احتمالاً ازفلسفهٔ بودا در تصوف اسلامی نفوذ کرده می توان این عقیده را اظهارداشت که تأثیراین فلسفه و رسوم هندی در تصوف کلاسیک اسلامی بیش ازهر فلسفه وعقیدهٔ دیگری قابل قبول و تصوراست ولی تردیدی نیست که این فلسفهٔ عمیق و روحانی رویهمرفته فلسفه ای منفی بشمارمیرود (بخصوص ازلحاظ آثاراجتماعی) ومنفی بودن تصوف کلاسیک اسلامی نیزشاید ارتباط باتأثر آن از

۱ـ Dyänä

فلسفهٔ منفی بودا دارد و بدین ترتیب احتیاجی بتذکر نیست که نفوذ و تأثیر چنین فلسفه‌ای درعرفان مثبت وعاشقانهٔ مولوی وحافظ که بر روی اصول مخروق تصوف کلاسیك ومنفی کاخی رفیع ازعشق و زندگی ومعرفت برافراشته نمی‌تواند اصولی و عمقی باشد.

۲ـ فلسفهٔ بودا یکی از بزرگترین ومؤثرترین موالید ذوق واندیشه وتفکر قوم آریا درمشرق زمین است و با وسعت دامنه وتأثیر شگرفی که درافکار اقوام ساکن آسیای جنوبی داشته واتصال و نزدیکی قریب بوحدت بین دوشاخهٔ بزرگ این قوم درسرزمین هند وایران کلیهٔ موجبات لازم برای تأثیر تدریجی آن درافکار ایرانی فراهم بوده‌است، واصولاً اشتراك بین عقاید و نظرگاه مخصوص دو برادرهمزاد ایرانی وهندی دربرابر دستگاه آفرینش و رازخلقت بشهادت کهن‌ترین اسناد تمدن معنوی این دو برادر یعنی «ریگ ودا» و«اوستا» ازقدیمترین ازمنهٔ تاریخی شروع میشود. برای تأثیر افکار بودایی درایران وعقاید مردم این سرزمین دومرحلهٔ مشخص میتوان درنظر گرفت: یکی قبل از اسلام خصوصاً بوساطت دین مانوی ودیگر بعداز اسلام ازطریق تأثر مستقیم و مسافرت عده‌ای از پایه گذاران جنبهٔ افراطی عرفان اسلامی نظیر «منصور حلاّج» بهند.

۳ـ سابقهٔ تأثیر فلسفهٔ بودا درافکار وعقاید دینی ومذهبی ایران نظیر «دین مانوی» که‌شرح آن در بالا گذشت.

حافظ ومولوی

افکار وعقاید کلاسیك تصوف در دیوان خواجهٔ شیراز بکلی برهم میخورد وحقیقتی آتشین و خالص بصورت شعله‌ای فروزان کلیّهٔ حدود وثغور این مکتب را میسوزاند و «صوفی» مظهر تصوّف کلاسیك در ردیف زاهد وعابد وقشری قرارمیگیرد واین عقیده بوجهی بارز درسرتاسر دیوان او متموّج است:

«هرچه‌جز معشوق باشد مانع وصول بمعشوق خواهد بود. عاشق حقیقی کسی است که‌معشوق را بمعشوق بجوید وهر واسطه‌ای جز خود معشوق برای وصول باو وهر وسیله‌ای

جزعشق بمقصد ومبدأ برای رسیدن بدان انتخاب کنیم، گرچه مرکب تصوف و تزکیهٔ نفس و تهذیب روح طبق عقاید خانقاه نشینان باشد، خود موجب دوری بیشتر و محرومیّت و انقطاع کاملتر خواهد بود و بقول مولانای بزرگ هرچه این وسائط و وسائل پیچیده‌تر ومفصّل‌تر باشد دوری و مهجوری بیشتر خواهد بود:

هرچه صورت می‌وسیلت سازدش　　　زان وسیلت بحر دور اندازدش

ایضاً: هر که دوراندازتر او دورتر　　　وز چنین گنج است او مهجورتر

برای رسیدن بمعشوق فقط عشق لازم است آنهم عشقی که با خود معشوق فرقی ندارد وعشق وعاشق ومعشوق هرسه یکی هستند وتهذیب و تزکیهٔ نفس هم درصورتی موجب وصال خواهد بود ـ نه مسبّب فراق و تغلیظ حجاب ـ که از این عشق آتشین ناشی باشد نه از وسائط واسباب که خود سدّ راه محسوب میشود و بزرگترین حجاب درراه اتّحاد و اتّصال بامعشوق، خود وخودبینی و اوهام وظنون شخصی است».

حافظ شیراز درعشق دوست گاه زانوی غم را برسر اندازی و دست افشانی ترجیح میدهد:

دیگران قرعهٔ قسمت همه برعیش زدند　　　دل غمدیدهٔ ما بود که هم برغم زد[1]

و گاه چنانکه حدّ کاملان وعارفان است زیر شمشیر غم دوست رقص کنان می‌شتابد ومیگوید:

زیرشمشیر غمش رقص کنان باید رفت　　　کانکه شد کشتهٔ او نیك سرانجام افتاد

۱ـ قس: وصال دوستان روزیّ ما نیست　　　بخوان حافظ غزلهای فراقی

علّامه شبلی نعمانی دربارهٔ این مسأله عقیده‌ای خاص دارد: «این نکته را باید درنظر داشت که جذبات عشق و عاشقی خواجه با غم ودرد کمتر آشنائی دارد. اوفطرةً شکفته وبشّاش ودارای طبع شوخ وظریف بوده است ولذا ارتباط واتصالش بعشق وعاشقی تا آنجاست که ظرافت طبع وشکفتگی خاطر بکار بیاید. ازحسرت، نومیدی، یأس که سخن میراند صرف تقلید میباشد، اومیخواهد هم خویشتن را غمگین سازد، ولی شکفتگی ازچهره‌اش زایل نمیشود» شعرالعجم، ج۲، ص۲۱۱. اگرچه عقیدهٔ شبلی نعمانی دراین باره با تصریحات خود خواجه منافات دارد ولی باتوجه به تجلّیات گوناگون طبع وذوق حافظ قابل تأمل وتعمق است. ایضاً رك فصل سوم از بخش دوم باب دوم همین کتاب (بند د ازموضوع ۳، متن وحاشیه ص۲۶٤).

ایضاً: چودردست است رودی خوش بزن مطرب سرودی خوش

که دست افشان غزل‌خوانیم وپا کوبان سر اندازیم

ولی نا گفته نباید گذاشت که اگرچه حافظ شیراز درراه حقیقت بمقامی بس بالاتر ازحدودعقاید مسندسازان متصوف رسیده ومسندبراندازی پیش گرفته است ولی درمقام فنای محض دربرابرمعشوق وعشق بی‌بند وبار ومعشوق‌پرستی کامل وغفلت ازخود و همه‌چیزدر برابردوست، بمقامی که مولاناجلال‌الدین رسیده‌است نمیرسد. حافظ‌شیراز درپیروی ازعقیدهٔ «ترك مراد بخاطرمراد دوست» باسعدی هم‌آواز است که:

اگر مراد تو ایدوست بیمرادی ماست

مرادخویش‌دگر بعدازاین نخواهم‌خواست

ولی مولانا جز« مراد »چیزی نمی‌بیند وچیزی نمیداند و«ترك مراد» که خود حاکی ازتوجّه بکثرت و نرسیدن بمرحلهٔ وحدت مطلق است برای اوخالی ازمفهوم بنظرمیرسد:

روش‌زاهد وعابد همگی‌ترك‌مراد است   صنماترك‌چه گویم که‌توئی جملهٔ‌مرادم

حافظ بحدّی از کمال و استغراق درعشق دوست رسیده‌است که « زیرشمشیر غم‌دوست»رقص کنان‌میرود ولی‌مولانا درمرتبه‌ای‌قرار گرفته که‌اصولاً غمی‌نمی‌شناسد تا زیرشمشیرِ آن رقص کنان‌برود وهرچه می‌بیند جلوهٔ جمال و وصال ومورث شور وشوق‌است؛همین‌جاست که‌عظمت روح وعلوّاندیشهٔ‌مولاناجلال‌الدین‌وسلطنت بلامنازع او درملك وحدت وعشق‌حقیقی وفنای محض‌جلوه میکند.

مولانا عشق بهجت‌بخش وانبساط بی‌حدّ و انتهائی را که‌ناشی‌از دیدار بی‌پردهٔ جمال‌جانان واستغراق‌در نورجمال‌محبوب‌است بصورت‌این بیت‌دل‌انگیز نمایش‌میدهد:

قسمت گل‌خنده‌بود گریه‌نداندچه کند   سوسن‌و گل‌میشکفد دردل‌هشیارم‌ازو[1]

قبض وتأثرو گریه وغم که‌حال دائم گروهی‌ازعارفان‌بزرگ چون«ابوالحسن

۱– دراین‌بحث ازافادات شفاهی‌استاد بدیع‌الزمان فروزانفر استفاده شده‌است.

خرقانی» بود باهمهٔ سوز وتأثیری که دارد ـ و گرچه توجّه مولاناجلال‌الدین درمثنوی معنوی دربارهٔ ابوالحسن‌سلطان اهل سوز بیش‌ازعارفان دیگراست وفی‌المثل اعتنا و اشاره‌ای به‌ابوسعید ابوالخیر پیشوای‌مکتب‌اهل‌بسط نکرده‌ودراین‌باره‌جای‌بحث‌است ـ ناشی ازفراق ودوری یا خوف وبیمی که حاکی‌ازقهرمعشوق یا بیگانگی وبالاخره رابطهٔ‌خادمی‌ومخدومی‌وعابدی‌ومعبودی‌وتمایز بین‌وجودعارف‌ومعروف‌وعاشق‌ومعشوق ونمودارانقطاع و کثرت ودویی‌است می‌تواند باشد، درحالیکه‌عشق بی‌پرده و وصال حقیقی‌وکامل و وحدت‌بین‌عاشق‌ومعشوق‌این‌تأثر و گریه وخوف را هر گز بر نمی‌تابد وبقول مولاناجلال‌الدین این‌روش یعنی‌روش «ترك واعتزال وصومعه‌نشینی و گریه و خوف» روش زاهد وعابد است نه درخورعارفی‌عالمسوز و رندی‌آتش‌افروز . گرچه حافظ شیراز دراین زمینه‌نیز گاهی‌تأثر و گریه و زاری خود را از اندوه وسوزی که عارض اهل قبض بوده‌است متمایزمیسازد و آنرا نه‌ازخوف وفراق وقهرمعشوق ودرد دوری وبیم هجران‌بعداز وصل بلکه‌یکی‌ازمظاهروصال دوست ویکی‌ازتأثیرات جلوهٔ جمال معشوق میشمارد:

بلبلی برگ گلی خوشرنگ در منقار داشت
واندر آن‌برگ ونوا خوش‌نالهای زار داشت
گفتمش: درعین وصل‌این‌ناله وفریاد چیست
گفت: ما را جلوهٔ معشوق دراین کار داشت

نکته‌ای که‌باید موردتوجّه‌قراربگیرد اینست که‌اصولاً این‌قبیل‌مقایسه‌ها، مثل مقایسهٔ‌حافظ‌بامولوی، پیش‌ازتعیین‌ارزش‌وماهیّت‌مشرب‌طرفین‌سنجش‌صحیحی‌نمی‌تواند باشد یعنی عدم‌توجّه‌بارزش‌نسبی‌افکار وعقاید وتأثیراحوال گوناگون شعرا درابراز افکارمختلف ودرنظرنگرفتن‌اهمیّت اعتبارات متفاوت در ارزیابی‌مسائل، همواره خطر گمراهی‌را بهمراه دارد. اهمیّت این‌مسأله‌تا حدّیست که علاوه‌براینکه‌پیش‌ازمقایسهٔ دوشاعرعارف‌باید وجوه اختلاف واشتراك آراءِ حافظ بامتصوفه ومشربهای گوناگون تصوّف و بخصوص‌مواردتخالف وتوافق‌مشرب اوبامشرب مولوی روشن‌شود، حتّی‌تأثیر

اعتبارات وحالات مختلف برای حلّ تناقضاتی که احیاناً درمضامین اشعار او بنظر میرسد باید مورد مطالعه وتحلیل دقیق قرار گیرد.

انعکاس افکار افلاطون وسقراط در آثار مولانا

مطلب قابل ذکر در دنبالهٔ «انتقاد مبانی عرفان ایرانی» ، شباهت واشتراك تام بین افکار وفلسفهٔ آسمانی افلاطون واندیشه‌های عرفانی ماست و گرچه تصوّر اقتباس عرفان ایرانی ازفلسفهٔ اشراق افلاطونیان جدید خود ازتأثیر غیرمستقیم وبواسطهٔ فلسفهٔ افلاطون حکایت میکند[1] ولی شباهت تام واشتراك کامل بین پاره‌ای ازعقاید سقراط وافلاطون و عرفان ایرانی مطلبی است که تا کنون توجّه شایسته‌ای بدان نشده است.

آیا این عقیدهٔ افلاطون را که « روح انسان درعالم مجرّدات پیش از ورود بدنیا حقیقت زیبایی وحسن مطلق را بی‌پرده وحجاب دیده است پس دراین دنیا چون حسن ظاهری ونسبی ومجازی را می‌بیند، ازآن زیبایی مطلق که پیش ازین درك نموده یادمیکند غم هجران باو دست میدهد وهوای عشق اورا برمیدارد فریفتهٔ جمال میشود ومانند مرغی که درقفس است میخواهد بسوی او پرواز کند. عواطف وعوالم محبت همه همان شوق لقای حق است»[2] بهتر وعالیتر ازین می‌توان شرح داد:

بشنو از نی چون حکایت میکند — و از جداییها شکایت می کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند — در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه‌خواهم شرحه شرحه ازفراق — تا بگویم شرح درد اشتیاق
هرکسی کو دور ماند ازاصل خویش — باز جوید روزگار وصل خویش

اتفاقاً دردنبالهٔ همین ابیات است که مولانا از«افلاطون» بصراحت یاد میکند:

۱– عشق واشراق ونارسایی عقل واستدلال دراثبات وجود باری واعتقاد بلزوم استمساك بکشف وشهود وفیضان عالم وجود ازمنبع فیاض مصدراول (معادل «خیرمطلق» درافکارافلاطون) که جنبه‌های شاخص تأثیر فلسفهٔ افلاطونیان جدید درعرفان ایرانی است همه متأثرازافکار بلند و زیبای «افلاطون» ومأخوذ از اوست.

۲– بین « » نقل ازج۱،ص۳۲ «سیر حکمت دراروپا».

هر کرا جامه ز عشقی چاك شد | او ز حرص وعیب کلّی پاك شد
شادباش ای‌عشق‌خوش‌سودای ما | ای طبیب جملـــه علّتهای ما[۱]
ای دوای نخوت و نـاموس ما | ای تو افلاطون و جالینوس ما
جسم خاك از عشق بر افلاك شد | کوه در رقص آمد و چالاك شد
عشق جان طور آمد عاشقـــــا | طور مست و خرّ موسی صاعقا
سرّ پنهـــانست اندر زیر و بم | فاش اگر گویم جهان‌برهم زنم
آنچه نی میگوید اندر این دوباب | **گر بگویم من جهان گردد خراب**
با لب دمساز خود گر جفتمی | همچو نی من گفتنیها گفتمی
هر که او از هم‌زبانی شد جـــدا | **بینوا شد گرچه دارد صـــد نوا**
چونکه گل‌رفت وگلستان‌درگذشت | نشنوی زان‌پس‌ز بلبل‌سر گذشت
چونکه‌گل‌رفت وگلستان شد خراب | **بوی گل را از که جوییم ازگلاب**
جمله معشوق است و عاشق پردهٔ | **زنده معشوق است و عاشق مردهٔ ...**
پرّ و بال ما کمند عشق اوست | مو کشانش‌میکشدتا کوی‌دوست[۲]

ایضاً درغزلیات فرماید:

هیچ میدانی چه میگوید رباب | ز اشك چشم‌وازجگرهای کباب
پوستی‌ام دورمانده من ز گوشت | چون ننالم در فراق و درعذاب
چنبرش گوید بُدم من‌شاخ‌سبز | زین‌من‌بشکست و بدرید آن‌رکاب
ماغریبان فراقیم ای شـــهان | بشنوید ازمـــــا الی‌الله‌المآب
ما ز حق رستیم اوّل در جهـان | هم‌بدو وا میرویم ازانقـــلاب[۳]

ولی این‌مناسبت وشباهت بین گفتهٔ مولوی وفلسفهٔ افلاطون فقط درظاهر است

۱ــ افلاطون نیز «عشق‌حقیقی» را مطهّرقلوب وموجب‌نیل‌بفضائل ومعارف و دافع‌جهل و خباثت ومعراج کمال روحانی‌ومایهٔ‌ادراك‌اشراقی‌میداند.

۲ــ اول مثنوی.

۳ــ کلیات شمس، چاپ هند ص۱۱۱.

وبین «منشأ ومرجع» افلاطون ومولانا «اختلاف خاک و افلاک» وجود دارد . اشتیاق و سوزوعشقی که نی‌نالان ورباب‌خروشان مولوی دارد ناشی‌از وحدت کلّی وتلاش‌جان عارف عاشق‌برای رهایی‌ازتخته‌بند تن و آزادی‌ازقفس‌توهّم کثرت(که‌لازم‌جسم‌ومادّه است) ودرك‌بیواسطه وبلا انقطاع‌وحدت میباشد درحالیکه خلجان وهیجان واضطراب سایه‌های جهانی‌افلاطون‌ناشی‌از یاد عالم عقل وحقیقت است که خود بیرون از کثرت نیست و رویهمرفته افکارافلاطون را دراین‌باب بیش‌از آنکه یك اندیشه و شمّ صحیح عارفانه یا فیلسوفانه درشمار آوریم باید «شعرحکیمانه» بنامیم.

مولانا درجای دیگر فرماید:

صد هزاران سال بودم درمطار — همچو ذرّات هوا بی‌اختـــیار
گر فراموشم‌شدست آن‌وقت وحال — یادگارم‌هست درخواب‌ارتحال
میرهم زین چارمیخ چار شاخ — می‌جهم‌درمسرح جان‌زین‌مناخ
شیر آن‌ایّام ماضی‌هـــای خود — می‌چشم‌از دایهٔ‌خواب ای صمد
جمله‌عالم‌ز اختیار و هست‌خود — میگریزد در سر سرمست‌خود
تا دمی از هوشیـاری وارهند — ننگ‌خمرو بنگ‌برخودمی‌نهند
جمله دانسته که‌این‌هستی‌فخ‌است — ذکروفکراختیاری دوزخ‌است[1]

با دقّت درابیات فوق شیوایی وفصاحت بی‌بدیل مولانا و رجحان فکر وبیان اورا برافلاطون می‌توان دریافت.

مولانای‌بزرگ‌در«فیه‌مافیه»مفهوم«**غارافلاطون**»[2] رابیان‌فرموده‌است، بدین‌ترتیب: «علما وهنرمندان‌جمله مظهرمیطلبند کنت کنزاً مخفیاً فاحببت‌ان‌اعرف، خلق آدم‌علی صورته ای‌علی‌صورة احکامه احکام او درهمه خلق پیدا شود ، زیرا **همه‌ظل‌حقند وسایه بشخص‌ماند**، اگر پنج انگشت‌بازشود سایه‌نیزباز شود واگردر رکوع رود سایه‌هم در

۱ـ مثنوی چاپ‌خاور، ص۳۵۵.

۲ـ برای‌تفصیل‌این‌تمثیل‌رك جلد اول«حکمت سقراطوافلاطون» نگارش‌مرحوم‌محمدعلی فروغی ص۱۱۰-۱۰۸ وبرای‌اطلاع‌اجمالی‌نك«سیرحکمت دراروپا» ج۱،ص۲۹.

رکوع برود واگر دراز شود هم دراز شود پس خلقِ طالب مطلوبی و محبوبی‌اند که خواهند تا همه محبّ او باشند و خاضع، و با اعدای او عدو و با اولیای او دوست، **این همه احکام و صفات حقست که در ظل می‌نماید**، غایة مافی الباب این ظل ما از ما بی‌خبرست، اما ما باخبریم ولیکن نسبت بعلم خدا این خبر ما حکم بی‌خبری دارد، **هرچه در شخص باشد همه در ظل ننماید جز بعضی چیزها پس جملهٔ صفات حق درین ظل ننماید بعضی نماید»**[1].

درمثنوی نیز نزدیك به‌این‌مضمون و تمثیلِ اصل و سایه را میتوان‌یافت:

حاش لله تو برونی زین‌جهان	هم‌بوقت زندگی‌هم‌بعداز آن
در هوای غیب مرغی می‌پرد	**سایهٔ او بر زمین می‌گسترد**
جسم سایهٔ سایهٔ دل‌است	جسم کی اندرخور پایهٔ‌دل‌است
مردخفته روح‌اوچون آفتاب	درفلك‌تابان و تن‌درجامه‌خواب
جان‌نهان‌اندرخلا همچون‌سجاف	تن تقلب میکند زیر لحاف
روح چون من امر ربّی‌مختفیست	هرمثالی که بگویم منتفیست[2]

میدانیم که روش «سقراط» در تعلیم والقاءِ حقایق، روش « زایاندن عقول »یا «مامایی»[3] است وشاگرد عالیقدراو «افلاطون» نیزاعتقاد دارد که علم‌جز«تذکّر»[4] نیست یعنی‌ریشه وماّدهٔ‌حقایق و نطفهٔ‌کلیهٔ علوم ومطالب درذهن وعقل افراد انسانی‌مکنون و موجود است و وظیفهٔ معلم‌ومربّی‌ایجادعلم‌وحقیقت دراذهان وعقول‌نیست زیرا اذهان وعقولِ فارغ وخالی ازنطفهٔ حقیقت درحکم بطون‌نازایی‌هستند که هرگزانتظارتولّد مولود حقیقت وعلم‌را ازآنها نباید داشت، بلکه وظیفهٔ معلم ومربی ورزش‌دادن اذهان و یکسو زدن حجاب فراموشی از روی عقول وآماده‌ساختن اذهان وعقول‌برای درك بیواسطهٔ‌حقایق‌است وهمین روش‌میباشد که‌باعالیترین واستادانه‌ترین‌وجهی‌درمباحثات سقراط بکاربسته شده . مولانای‌بزرگ درمثنوی معنوی این روش واین‌عقیده را چنین

۱ـ نقل‌از«فیه‌مافیه»باتصحیحات وحواشی‌استاد بدیع‌الزمان‌فروزانفر،ص۲۳۱.
۲ـ مثنوی چاپ خاور، ص۴۰۱.
۳ـ Maïeutique   ۴ـ Réminiscence

بیان میفرماید:

این امانت در دل وجان حامله است — این نصیحتها مثـــال قابله است

قــابله گوید که زن را درد نیست — درد باید درد کــودک را رهیست[1]

ولی بعید بنظر میرسد که مولانای بزرگ در این افکار و اندیشه‌ها از عقاید سقراط وافلاطون متأثر باشد وظاهراً این شباهت واشتراك فکر نیز از باب همان تصادف و تواردی است که درمورد عقیدهٔ تأثر «عرفان ایرانی» از «فلسفهٔ اشراق افلاطونیهٔ جدید» گفته‌شد. ازجمله تشابه بین «غار افلاطون» و «سایه‌های مولانا» ازدوجهت نمیتواند مفید تصوّر تأثر مولانا ازافلاطون باشد: نخست از آنجهت که توجّه به « ســایه واصل »ازمفاهیم متداول بشمار میرود، دوّم از آنرو که جهت استنباط و استنتاج وهدف مولانا وافلاطون ازاین تمثیل متفاوت است[2].

تعقّل و تزهّد

برای عارفان و آشنایان بجهل وحقارت بشر در برابر دستگاه آفرینش، بشری که پا بدنیا میگذارد وچند صباح عمر کوتاه خودرا در تسکین غرائز وامیال بسر می برد و بالاخره درحالیکه جز سرابی فریبنده ازعوالم اسرار آمیز آفرینش در برابر دیده ندارد چشم فرو می بندد، و از دیدگاه آنانکه باین حقارت انکار ناپذیر پی برده و «خودشناسی» را بر «خودپرستی» رجحان نهاده‌اند کوشش‌های مداوم ومتوالی بشر برای درك حقایق بتوسط وسائط «عقل» و «منطق» و «قیاس و برهان» (که همه محصور ومقصور درقوانین طبیعت ومأخوذ ازطبیعت و بالاخره ساخته وپرداختهٔ مقدمات ناچیز عقل خود اوهستند) و رنجهایی که دراین راه متحمل میشود هرگزمثمر ثمر و نتیجه‌ای نخواهدبود وجز سرگردانی وحیرت بیشتر سودی نخواهد داشت وثمرهٔ مقنعی ببار نخواهد آورد.

۱ــ مثنوی چاپ خاور، ص۱۱۷، س۳۸.

۲ــ این موضوع یعنی «انعکاس افکار افلاطون وسقراط درعرفان ایرانی وبخصوص در آثار مولانا» درخور آنست که مستقلاً مورد بحث وتحقیق کامل قرار گیرد.

عقلی که مستمسك و متّکای فلاسفه و اهل عقول است در حقیقت جز «حاصل تجارب» منشأ و مصدری ندارد و «تعقّل» یعنی سیر عقل برای کشف مجهولات جز پیروی از یك «قیاس و منطق مخصوص» برای درك مقاصد مجهول از مبادی معلوم (که آن مبادی هرگز از حدود طبیعت و مشاهدات ظاهری خارج نخواهند بود) چیز دیگری نیست و طرفدار «منطق» (که نازلترین و عملی ترین حدود آن یعنی «استقراء» حاصل تجربه و تفحص بشر است که جز در موضوعات مادّی و محدود نتیجه بخش نخواهد بود، و عالیترین و کلّی ترین حدود آن شامل «قیاس» یعنی درك نتیجه و حقیقت مجهول بتوسط وسائط موجود موسوم بصغری و کبری و بعبارت دیگر سیر در موضوع و محمول میباشد) در حکم کرم ابریشم است که بالعاب دهن خود تارهایی می‌تند و خود را در داخل تنیدهٔ خود و محصول بزاقِ خود محبوس میسازد.

منطقی و قیاسی از اطلاعات موجود که از حدود نازل طبیعت متجاوز نیست استفاده میکند و نتیجه‌ای بدست می آورد که آن نتیجه نیز از حدود کلّی همان اطلاعات اوّلیه خارج نیست و در حقیقت دل خود را با آنچه قبلاً میدانسته یا ممزوجی از موادّ معلومهٔ قبلی بعنوان اطلاع جدید خوش میسازد. بعبارت بهتر منطق و قیاس و برهان قفسی است که واضعین منطق و قیاس ساخته و خود و پیروان خود را در داخل ساختهٔ خود محبوس کرده اند.

بهرجهت با این پای چوبین و وسیلهٔ پوسیدهٔ غیر مطمئن وصول بحقایق عالم مادّی و رموز طبیعت دشوار بلکه ناممکن است[1] تا چه رسد باینکه بدان وسیله بخواهیم در وراءِ طبیعت و ماده یعنی عالم مجرّدات، که مجهول بسیط و غیر قابل تجزیه‌ای را تشکیل میدهد، بحقیقتی برسیم و چون در مورد عالم فوق طبیعت و عالم مجرّدات هیچگونه اطلاعات و مبادی و بدیهیّاتی در دسترس بشر نیست لاجرم اهل عقل و قیاس با کمال جهل و فقط برای خودفریبی

۱ـ باید در نظر داشت پیشرفتهای غیر قابل انکار در عالم مادیات نیز اغلب بلکه همه حاصل استقراء و تجربه است نه قیاس، واستقراء وسیلهٔ درك مسائل عالم محدود و قابل استقراء بشمار میرود نه عوالم مجرد و غیر مادی که از حدود و ثغور بری است.

وارضاء دل خویش مجبور شده‌اند از عالم مادیات اخذ مبادی کرده آن را نردبان درك نتایج درعالم فوق ماده یا بقول متصوفه «سلم سموات معانی مجرده» قرار دهند و مسلم است که چنین قیاسی مع الفارق خواهد بود و هرگز جز اینکه وسیلهٔ ترضیهٔ خاطر و ذهن جامد اهل عقل و استدلال گردد نتیجه‌ای نخواهد داشت و کمکی بکشف حقایق نخواهد کرد؛ اینجاست که بقول مولانا جلال الدین باید اهل عقول و استدلالیان را که با این پای چوبین و بی‌تمکین درصدد کشف حقایق اولین و آخرینند در حکم آن طوطی دانست که بکمك منطق ارسطو با این تصور که «هر کـَلی بواسطهٔ ریختن روغن از شیشه کـَل میشود»[1] و باتوجه به «کـَل بودن جولقی»[2] چنین حکم کرد:

از چه ای کـَل با کلان آمیختی یا مگر از شیشه روغن ریختی[3]

آیا در دیدهٔ انصاف استدلال کسانی که صانع ازلی را بقیاس از نجاری کرسی‌ساز و استادی مسگر می‌شناسند و روابط خالق و بندگانش را از روی روابط خواجه و بنده قیاس میکنند خنده‌آورتر و کودکانه‌تر از قیاس طوطی نیست؟ اینجاست که باید با مولانا هم‌آواز شد و گفت:

از قیاسش خنده آمد خلق را کو چو خود پنداشت صاحب دلق را
کار پاکان را قیاس از خود مگیر گرچه ماند در نوشتن شیر و شیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد کم کسی ز ابدال حق آگاه شد... الخ[4]

موجودی که محاط در محیطی است و کوچکترین وسیله و علم و اطلاعی نسبت بعالم خارج ندارد چگونه میتواند پی ببرد که در بیرون چیست و بیرونی کیست؟ آنکه از دیروز بی‌خبر است ـ منظور یك فرد از افراد انسانی نیست بلکه منظور نسل بشر است که از دیروزِ عمر کوتاه خود در کرهٔ خاك در بیخبری محض بسر می‌برد ـ و بفردا نیز کمترین علمی ندارد و حدود اطلاع و علم و عقلش از آنچه در این محیط محدود و مادّی

۱ـ صغری . ۲ـ کبری. ۳ـ نتیجه .
۴ـ مثنوی چاپ کلالهٔ خاور، ص ۸

دیده‌است تجاوز نمیکند چگونه می‌تواند از آغاز و انجام آفرینش و از خالق عالم تصوّر روشنی داشته باشد. کلمات مبهم و نامفهوم «ازل» و «ابد» نموداری از همین حیرت و بی‌اطلاعی بشر و اسارت او در توهمات و در حقیقت اقرار او بجهل و حقارت خویشتن است. ما آدمیان چون نقطه‌ای بی‌بعد که وجود خارجی ندارد (از کمال حقارت) در عالم عظیمی (منظور عالمی است که از آن اطلاع داریم و سایه‌ای از عظمت آنرا در آسمان و زمین می‌بینیم) که هر گوشهٔ آن از حدود تصور ما خارج است بسر می‌بریم و نه ما بلکه نسل و نژاد ما در برابر طول عمر و عظمت ابعاد این عالم ناپیدا کرانه در حکم هیچ است. ما چه میدانیم که این عالم با اینهمه عظمت در برابر عوالم نامرئی دیگر (نامرئی از نظر ما) حقیرتر از آنچه ما در برابر این عالم هستیم نیست و آن عالم نیز یکی از هزاران هزار عالم دیگر نمی‌باشد و بالاخره همهٔ این عوالم بازیچه و عروسکی بیش در دست قدرت و موجود عظیمی که او نیز خود مسخّر و محکوم نیرویی شگرفتر و مرموزتر است نمیباشد؟!! مگر همین عقل، عقلی که بدان می‌نازیم، جز حاصل تجارب دنیوی و جز معیار قیاس و بالاخره توهّمات ناشی از آنچه اطراف ما را احاطه کرده‌است مبنایی دیگر دارد؟ پس جاهلانه نیست که با این عقل و اندیشهٔ ضعیف ادعای کشف حقایق را کنیم و خالقی را که منزّه و دور از کلیهٔ این توهمات ناچیز است تحت ضابطهٔ اسم و ذات و صفات و اوّل و عاشر در بیاوریم و خودرا گول بزنیم؟ باز در این زمینه حقیقت حقارت بشر را در برابر راز آفرینش باید از زبان نی نالان مولانا شنید که میگوید:

آدمی داند که خانه حادث است — عنکبوتی نه که در وی عابث است
پشه کی داند که این باغ از کی است — کو بهاران زاد و مرگش در دی است
کرم کاندر چوب زاید سست حال — کی بداند چوب را وقت نهال...
آزمودم عقل دور اندیش را — بعد از این دیوانه سازم خویش را[1]

دین و فلسفه دو عاملی هستند که از روز خلقت بشر تا امروز در راه اقناع حس کنجکاوی

۱ـ مثنوی، ص ۱۱٤.

وتخفیف سر گردانی او در برابر رازنا گشودنی آفرینش و بالاخره کوشش برای ایجاد تکیه گاهی که بتواند نور امیدی در زندگی متزلزل ویأس آمیز بشر تولید کند انجام وظیفه کرده اند.

سابقهٔ دین از فلسفه بیشتر وطولانیتر است ، محققان تاریخ وفلسفهٔ ادیان معتقدند دین مولود دوحس بشری است که نخستین ضعف طبیعی بشر در برابر قوای قادر و نیرومند طبیعت واحساس لزوم اتکاء بقدرتی فوق قدرت طبیعت ودیگری ابهام راز آفرینش وحیرانی وسر گردانی بشر در برابر سرّ وجود و کنجکاوی غریزی او برای کشف مجهولات میباشد. ادیان بهرصورتی که بوده اند از پرستش ارباب انواع وپرستش قوای طبیعت تا پرستش خدای یگانهٔ بزرگ، که آخرین حدّ تکامل ایمانی و ترقّی روحانی بشر بشمار میرود، همه پاسخگوی این نداهای درونی ومراحلی از تکامل و تطوّر این احتیاجات واحساسات بشری محسوب میشوند.

همچنانکه گذشت بشر برای ایجاد متکا وملتجایی که بتواند در برابر حوادث و لطمات عوامل طبیعت، که جلو گیری از آنها خارج ازحدود اختیار وقدرت بشر است، بدان ملتجی گردد وحوادث واتفاقات خوب وبد را بدو و به ارادهٔ او منسوب دارد لزوم اعتقاد به مبدأ واتکاء بمعبودی را احساس کرد ولی بدون اینکه انسان اوّلیه خود چنین منظوری داشته باشد بوجود آمدن **ادیان را باید بزرگترین ضامن حفظ نظام و وحدت اجتماعات بشری و بقای حکومتها و تقویت اصول اخلاقی و ترقیق و تلطیف عواطف عالیه وملکات فاضله و پایدار ساختن اصل رعایت حقوق متقابل درمیان افراد انسان بشمار آورد.**

رشتهٔ دیگری از کوششهای بشر که ازمجرای تعقل وقیاس ومنطق برای رفع ابهام و کشف راز وجود بعمل آمده فلسفه میباشد وآن، چنانکه دیدیم ، برمبنایی سست و وبی پایه قرار گرفته است ولاجرم نتیجهٔ آن اگر برای ارضاء واضعین آن کافی باشد برای کشف حقیقت و واقع کافی نخواهد بود ودرحقیقت فلاسفه واهل تعقل همه اسیر تصوّرات واوهام خود بوده اند وبس و مَثَل آنان **کمثل العنکبوت اتخذت بیتاً وانّ اوهن البیوت لبیت**

العنکبوت لو کانوا یعلمون[1].

تاریخ افکار بشر مبارزهٔ آشتی ناپذیری را بین اهل دین و اهل فلسفه نشان میدهد اهل دیانت همواره کوشیده‌اند داغ باطل بر پیشانی فلاسفه بزنند و اهل عقول یا فلاسفه نیز پیوسته کوشیده‌اند مبانی دیانت را سست و غیر عقلی جلوه دهند ولی چون دیانت همیشه بمناسبت اتکاء بایمان و عقیدهٔ عموم پر قدرت تر از فلسفه بوده‌است فلاسفه ناگزیر بوده‌اند ازاظهار نظر صریح خودداری کرده عقاید خودرا بدون اشاره به دیانتها و مستقلاً شرح دهند؛ نمونه‌های بارز و کامل هجوم دیانت را بفلسفه در اروپا در دورهٔ اسکولاستیك[2] ودر اسلام درسر تاسر قرون ۳ تا ۸ باید جستجو کرد، سختگیریها و خشونتهای بی‌حدّ وحصر صلاح‌الدین ایوبی درحق اهل عقول و جنایت عظیم سلطان محمود غزنوی درشهر ری هنگام سوختن کتابهای علمی و فلسفی درزیر دار علما ازمظاهر این تصادمات و نفاق شدید بین اهل دیانت و فلسفه بشمار میآید.

دراین میــانه گروهی نیز هواخواه جمع دیانت و فلسفه بوده درصدد بر آمده‌اند بین دین و فلسفه آشتی دهند ومکتب استدلال را با ایمان و دیانت مطابقت دهند. این گروه خود سه طبقه بوده‌اند: نخست متدینینی که خواسته‌اند فلسفه را نیز که همیشه مورد توجّه واقبال خواص بوده‌است درخدمت دیانت بکار دارند، دیگر متفلسفینی که از بیم تکفیر و تحت فشار متعصبین زانوی تذلّل در برابر قدرت دیانت بر زمین زده انطباق فلسفه‌را بر دین و تطابق دین‌را بافلسفه پیش کشیده‌اند[3]، و گروه سوم بخردان مؤمن ومؤمنــان خردمند که‌ازروی اخلاص واعتقاد وصفا ویکرنگی خواسته‌اند مطابقت شرع وعقل‌را اثبات کنند ونشان دهند که هدایت خرد روشن‌بین بهمان مقصود راهبراست که دلالت شرع ومذهب هادی‌است واصول وفروع دین برهمان‌پایه استواراست که‌ارکان عقل و حکمت متکی‌است وخودداری شرع وشارع ازتعلیم کشف وتوسّل بضرب‌امثال وتشبیه ومجاز برای اینست که حکمت منحصر ومخصوص بخواص وخطابات شرع متوجّه همهٔ

۱ـ سورهٔ عنکبوت آیهٔ ۴۰.   ۲ـ Scolastique   ۳ـ رك: ص۳۴۹، پاورقی۲.

طبقات است[1].

مثال بارز این نوع کوششها را در اروپا باید در عهد «اسکولاستیك» جستجو کرد. این دورهٔ سیاه را، که در آن کلیّهٔ فعالیتهای فکری وعلمی ومعنوی بشر جز درمسیر دیانت مسیح وفلسفهٔ ارسطو محکوم به رکود و وقفه بود، میتوان دورهٔ «اتحاد مسیح و ارسطو» یا دوران «سیادت انجیل وارسطو» نامید. دراین دوره افکار ارسطو با دیانت مسیحی تطبیق شد و ازجانب کلیسا بعنوان اولین و آخرین علم تلقی گشت، هرچه مسیح میگفت ارسطو تفسیر میکرد وهرچه ارسطو تقریر میکرد جز توضیح و تبیین گفته‌های مسیح نبود، هدف ازمسیح بود و روش از ارسطو.

علم کلام اسلامی نیز مظهر دیگری از تطبیق یا آمیزش و آشتی فلسفه ودین است[2].

✩✩✩

دراین میـان همواره برد و پیروزی از آن دیانت و باخت وهزیمت نصیب فلسفه بوده است ودر دیدهٔ انصاف نیز دیانت که اغلب بهرصورتی باشد لامحاله مصالح اجتماع و وحدت نوع بشر و تقویت مبانی اخلاقی وایمانی واعتقاد به سر آغاز وامیدواری به سرانجام روزگار وهزاران سود دیگر را در بردارد (چنانکه معاد، که یکی ازمبانی ادیان وتقریباً دراغلب ادیان بصور مختلف مورد اعتقاد است، یکی ازعالیترین وپر ثمرترین اصول دیانت بشمارمیرود زیرا امید پاداش وبیم بادافراه وبالاخره محترم داشتن قوانین اخلاقی و لوازم ایمانی وحقوق دیگران ازلوازم لاینفک این عقیده است وبس) بر فلسفه کهاگر فلسفهٔ مثبت باشد بر مبنای توهّم واگر فلسفهٔ منفی باشد بر پایهٔ شك وسرگردانی استوار است

۱ــ رك : زندهٔ بیدار (حی بن یقظان) اثر ابن طفیل، ترجمهٔ استاد فروزانفر، از انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص۱۱ــ۹ مقدمهٔ مترجم وص۱۵۲ــ۱۴۶ متن کتاب.

۲ــ برای آگاهی اجمالی ازتاریخ علم کلام رك «تاریخ علم کلام» تألیف علامه شبلی نعمانی، ترجمهٔ فخرداعی گیلانی. وبرای اطلاع ازمنابع علم کلام رك مقالهٔ استاد سعید نفیسی درمجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران شمارهٔ ۱ سال دوم. ایضاً رك «سوانح مولوی رومی» تألیف شبلی نعمانی ترجمهٔ فخرداعی گیلانی ص۸۲ الخ. نیزرك: بحث عالمانهٔ استاد جلال همائی در «غزالی نامه» ص۰۵ ببعد.

رجحان کامل دارد، ولی بمذاق اهل‌عرفان هیچیك ازاین دو روش (از آنجهت روش میگوییم که نقص همواره از ناحیهٔ پیروان و زعمای هر مکتب ومذهب بوده‌است که لبّ آن مکتب ومذهب را نادیده گرفته ظاهر آنرا تقویت کرده‌اند ودر نتیجه از آن مکاتب ومذاهب که منظورغائی‌ازهمه ایجاد وداد و تقویت اصول اخلاقی وتأمین سعادت نوع بشر بوده خلاف مقصود بحاصل آمده‌است و گرنه هدف و منظور دراغلب مکاتب ومذاهب مهم یکی و آنهم نمودن بهترین راه زندگی و کشف وظیفهٔ انسان در زندگانی بوده‌است و چون پیروان هرمکتب ومذهبی لبّ وحقیقت آنرا فراموش کرده به‌ظواهر پرداخته‌اند آثـار سوءِ روش ناصحیح خودرا ازاصل پنداشته از آن مکتب ومذهب دلسرد شده‌اند) نتوانسته‌است عطش حقیقت‌جویی و تشنگی ذوق وعشق وصلح وصفا پرستی روشندلان و حقیقت‌جویان را برطرف‌سازد، و وحدت کامل نوع بشرو آرزوی برطرف‌شدن اختلافات وتضادّهای فکری ومادی و روحی بشروایجاد مبنای واحد ومشخصی‌را که‌متّبع جمیع اقوام وملل ومقبول کلّیهٔ افراد واقوام باشد تحقق بخشد.

اهل‌عرفـان گروه نخستین[1] را «اهل‌قشریا اهل ظاهر» و گروه دیگر[2] را «اهل توهّم» نامیده‌اند که «اهل‌ظاهر» برمبنای‌خوف ازقهرخدا ویا امید بمهراو (یعنی ترس و طمع) به‌پرستش وعبادت مشغولند و «اهل‌توهم» خود ودیگران را محبوس قوالب و قفسهایی که خود ساخته‌اند کرده پر و بالشان را می‌بندند ودرعین‌حال هردو از رمز وجود غافل وازحقیقت مطلق‌دورهستند چنانکه «خیام» گوید:

قومی بگزاف در غرور افتادند[2]	قومی زپی‌حور و قصورافتادند[1]
معلوم‌شود چو پرده‌ها بردارند	کز کوی‌تودوردور درافتادند

ایضاً ازو:

قومی متحیرند درمذهب ودین[1]	قومی متفکرند در شك و یقین[2]
ناگاه منادئی درآید زکمین	کای بیخبران‌راه‌نه آنست‌ونه‌این

۱ـ یعنی‌اهل‌قشر و زاهدان ظاهرپرست. ۲ـ یعنی‌اهل‌تعقل‌واستدلال.

حافظ فرماید:

جنگ هفتاد و دوملّت همه‌را عذر بنه   چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

ایضاً:

برو ای زاهد خودبین که ز چشم من و تو   راز این پرده نهانست و نهان خواهد بود

ایضاً:

ز سرّ غیب کس آگاه نیست قصه مخوان   کدام محرم دل ره درین حرم دارد

ایضاً:

حافظ اسرار الـهی کس نمیداند خموش   از که میپرسی که دور روزگاران را چه شد

ایضاً:

در ره عشق نشد کس بیقین محرم راز   هر کسی برحسب فکر گمانی دارد

تاریخ مذاهب و همچنین تاریخ فلسفه مشحون از مبارزات و مجادلات پایان ناپذیر است؛ این عوامل مظنّهٔ کثرت است و کثرت مصدر بعد و نفاق و بعد و نفاق سبب جنگ وجدال و جنگ وجدال حاصل مبتذل‌ترین افکار و روحیات بشر. اگر خونهایی که در راه تعصبات مذهبی فقط در سرزمین اروپا برخاك ریخته است یا خون ناحق نفوس بیشماری که باتهام رفض واعتزال و تشیع در قرون مختلف اسلامی ازجانب متعصبین اهل سنّت برخاك جاری شده است جمع شود از رودخانهٔ نیل خروشانتر خواهد گشت. مخالفتها و عنادهای متداول بین پیروان افکار و عقاید مختلف فلسفی نیز از نظر حقیقت دست کمی از عنادها وخصومتهای مذهبی نداشته است وصفحات تاریخ فلسفه از بحث‌های عناد آمیز و مجادلات بی‌ثمر و تعصبات ناصحیح مشحون میباشد و گرچه اهل فلسفه اهل ادیان را «متعصب» لقب داده‌اند ولی اگر در حقیقت افکار و گفتار خویش که جز بر پایهٔ اثبات عقیدهٔ خود (نه کشف حقیقت و تسلیم در برابر حق) استوار نیست دقیق میشدند خود را «متعصب‌تر» و تعصب خود را خطرناکتر می‌یافتند، زیرا دیانت و ایمان و اعتقاد روحانی بهر حال و بهر صورتی باشد از مصالح ومنافع اجتماع مجزا نیست درحالیکه فلسفه غالباً

ثمری جز درهم ریختن افکار و عادات و اعتقادات و نتیجه‌ای جز تشکیک و تردید و توهم ندارد. این بود مجملی از عقاید اهل عرفان درمورد روش اهل تعقل و اهل ظاهر.

در نظر عرفا و روشندلانی چون حافظ و مولانا بشر روشندل، بشر عارف، انسان کامل و پاک بین، انسانی که درست به حقارت خود و عظمت معبود پی برده است، بشری که با دیدهٔ حقیقت بین به جهان نگریسته همه را تجلیات یکی و یکی را درهمه‌ساری و جاری دیده است، برای چنین بشری مذهبی جز مذهب عشق و طریقی جز طریق صلح و صفا قابل قبول نیست و ورد زبانش اینست: عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست. برای مرد عارف اعتقاد بکثرت وانکار وحدت انکار قدرت و کمال خدای تعالی و شرك قائل بودن برای ذات پاك او محسوب میشود. دویی و سه‌یی قائل بودن و بکثرت یعنی تعدد در وجود معتقد بودن گرچه با اذعان بصنع خدای تعالی و آفرینش همه عالم بقدرت او باشد نوعی نقص در کمال تام معبود پدیدار میکند. نجاری که کرسی میسازد و آهنگری که ظرف آهنین درست میکند صانع مصنوع خود است ولی قدرت تام و تصرّف کامل درمصنوع خود ندارد یعنی تصرّف و اختیار او دربارهٔ مصنوع درحدود صنع از مادّهٔ موجود است نه اختیار و تصرّف در وجود و عدم حقیقی. اگر کثرت را بپذیریم و صانع و موجد را جدا از موجودات بشماریم و موجودات را از وجود موجد و همه را تجلیات یکی ندانیم قدرت تامّه و کمال مطلقهٔ باری را انکار کرده‌ایم و با انکار وحدت (اگر توجیهات و سفسطه‌ها را کنار بگذاریم) درمقابل ذات باری بموجودات دیگر استقلال داده و درحقیقت قائل بشرك شده‌ایم[۱].

بیش ازین در کثرت و وحدت از دیدگاه اهل عرفان بحث نمیکنیم و از بسط سخن در کیفیّت نمود کثرت و عدمهای هستیها نما بر اثر تعینات مختلف وحدت و تجلیّات نامتناهی وجود مطلق چشم می‌پوشیم و همین قدر میگوییم که عرفان حقیقی، عرفانی که در دیوان حافظ و آثار مولانا جلال الدین منعکس است، عرفانی که بر پایهٔ مسند بر اندازی

۱- برای تفصیل «وحدت وجود» و شرح «فناء فی‌الله» رك « سوانح مولوی رومی» ص ۱۵۱-۱۴۰.

وعشق ومحبت وصفا وصلح استوار است[1] عکس العمل همین عقاید وافکار متضادّ وهمین دویی‌ها و نفاقها وجنگها و رنگها، که مخالف طبع سلیم ومستقیم است ، میباشد واهل عرفان برای دوری ازین نفاقها وجنگها که با وحدت وحقیقت هزاران فرسنگ فاصله دارد به‌مشربی روی نهادند که‌فوق افکار وعقاید و واسطة العقد ملل ونحل وجامع کلّیهٔ خوبیها وزیباییها وپاکیها وبری از کلّیهٔ مناقشات ومنافقات و رنگها وجنگهاست؛ این مشرب مشربِ مولانا جلال الدین واین آتش سوزان وجود شمس تبریز واین حقیقت وعشق ومستی همانست که در دیوان حافظ شیراز بنظر میرسد، این عالم همان عالم است که مولانا فرماید:

چون ز ذرّه محو شد نفس و نَفَس — جنگش اکنون جنگ خورشیدست و بس
رفت از وی جنبش طبع و سکون — از چه از انّا الیه راجعون
ما ببحر نور خود راجع شدیم — واز رضاع اصل مسترضع شدیم...
جنگ فعلی، جنگ طبعی، جنگ قول — درمیان جزوها حربیست هول
این جهان زین جنگ قائم می‌بود — در عناصر در نگر تا حل شود...
موج لشکرهای احوالت ببین — هریکی با دیگری در جنگ و کین
می‌نگردد خود چنین جنگ گران — پس چه مشغولی بجنگ دیگران
تا مگر زین جنگ، حقّت واخرد — در جهان صلح یکرنگت برد...
هست بیرنگی اصول رنگها — صلحها باشد اصول جنگها[2]

عشق

اهل نظر وعرفان راز آفرینش و سرّ وجود را در کلمهٔ «عشق» خلاصه میکنند و عشق را مبنای آفرینش و وجود میدانند وما اکنون نظر آنان را درمورد کیفیّت عشق ازلی

۱ــ نه‌عرفان کلاسیک و تصوف‌مکتبی که‌خود مکتبی جدید درعالم‌افکار وعقاید بشمار میرود وخود مسندی دیگر میسازد وبرمبنای اصطلاحات وکلمات و رسوم وعاداتی مخصوص قراردارد نه برپایهٔ حقیقت وکشش وکوشش. البته‌برای توضیح فرق‌بین‌عرفان مولوی‌باعرفان صدرالدین‌ها و عراقی‌ها وابن‌العربی‌ها وسهروردی‌ها بحث دقیق‌وکاملی بایسته‌است.

۲ــ مثنوی‌خاورص ۳۵۲.

وپیدایش این‌عشق و بالاخره احتیاج حسن‌معبود ازلی بوجود عاشقی که‌بتواند بجمال اوعشق بورزد بیان میکنیم[1]:

باید دانست که‌عشق نتیجهٔ‌ادراك ومعرفت وحاصل‌علم‌است وازتعلّق‌علم وادراك ومعرفت واحـاطهٔ‌آن بحسن وجمال عشق پیدا میشود، پس‌هرچه حسن بیشترعشق‌هم بیشتر وهرچه‌ادراك ومعرفت وعلم‌قویتر عشق نیزقویتروشدیدتر، وعشق‌همواره متوجّه کمال وجمـال‌است نه‌نقص و زشتی وچون ذات‌پاك خداوندی‌جمالش‌درحد کمال و علمش درحدّ تمام است عشقش‌بجمال‌خویش درحدّ اعلی‌خواهد بود یا بعبارت دیگر درمرحلهٔ تجلّی جمال ازلی برعلم ازلی‌عشق‌ازلی پیدا میشود.

پیدایش‌عشق‌ازهمین‌جاست واین‌عشق‌است که‌جامع‌عاشق‌ومعشوق میباشد، یعنی خداوند عاشق است باعتبارعلم ازلی ومعشوق است باعتبارحسن ازلی وبالاخره چون حقیقت ذات ازلی‌جز وحدت هیچ اصلی‌را بر نمی‌تابد عشق‌نیز که حـاصل این‌عاشقی ومعشوقی‌است خارج از وجود ازلی‌نخواهدبود، یا بعبارت متصوفه: **کل‌مجرد قائم‌بذاته عشق‌وعاشق‌ومعشوق.** تجلّی‌اول را که موجب پیدایش هستی ومبدأ آفرینش‌بشمارمیرود اهل‌تصوف « **نفس‌الرحمن** » گویند وجمال وجمال‌پرستی ذات‌ازلی‌را چنین‌توجیه کنند: **ان‌الله‌جمیل‌و یحب‌الجمال**، یا: **ان‌الله‌جمیل‌و یحب‌ان‌یتجمل‌له** .

باری‌تجلّی‌جمال وجلوهٔ حسن‌معبود ازلی وتعلّق‌علم ازلی بحسن‌ازلی مستلزم وجودی‌بود که‌بااین‌جمال‌تامّ وحسن کامل‌عشق‌بورزد ، یعنی‌حسن وجمال وتجلّی‌جمال یار درصورتی‌تحقق می‌یافت که متجلاّیی‌برای‌آن و صورت‌بصورت معشوق درصورتی قابل‌تصوّر بود که‌آینه‌ای‌برای‌نمایش آن‌باشد. هر زری هنگامی‌ارزش واهمیت واقعی خود را باز می‌یابد که به‌معیار و محك‌آشنا شود ، گوهر آنگاه قدر دارد که بچشم

۱ــ چنانکه درضمن فصول مختلف این کتاب مذکورافتاده مقصود نگارنده اشاره بمبانی عرفان‌با اتکاء بمنابع‌عرفانی‌وشرح‌سخنان وعقاید عرفا بعنوان‌مقدمهٔ موضوع‌موردبحث‌است واگر گاهی درتفسیر وتطبیق‌برخی‌آیات کریمه واحادیث شریفه اختلافی باکتب‌تفسیر وحدیث‌بنظر آید بهیچوجه حاکی‌ازعقیدهٔ نگارنده‌نیست بلکه‌ناشی‌ازطرزتلقی‌وتوجه مخصوص‌طبقهٔ منظورمیباشد.

گوهرشناس برسد ، نورموقعی تموّج دارد که دیدهٔ بینایی درمیان آید وصوت هنگامی تحقق می‌یابد که گوش شنوایی باشد و گرنه تحقق نور وصوت بی‌وجود دیده و گوش امکان‌پذیر نخواهد بود . همچنین بود جمال وجلوهٔ حسن ازلی که بی‌وجود عاشقی جمال‌پرست و آینه‌ای که محل انعکاس این جلوه وجمال باشد تجلّی وتحققی نمی‌توانست داشته باشد؛ این استلزام واحتیاج بود که موجب ایجاد عالم وجود وشروع آفرینش شد:

عالم ازشور وشرعشق خبر هیچ نداشت — فتنه انگیز جهان غمزهٔ جادوی تو بود[1]

این بیت دل انگیز نیز ناظر بهمین مضمون یعنی احتیاج متقابل عاشق ومعشوق است:

سایهٔ معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد — ما باومحتاج بودیم او بما مشتاق بود[2]

آری عشق دوجانبه است: عاشق عاشق جمال معشوق است ومعشوق عاشق عشق عاشق، عاشق احتیاج بحسن معشوق دارد ومعشوق نیاز بعشق عاشق. اهل تصوّف حدیث قدسی «**کنت کنز اًمخفیا، فاحببت ان اعرف فخلقت الناس (الخلق) لکی اعرف**»را شاهد این مدّعا میدانند[3].

استاد شیراز تجلّی پرتوحسن الـهی وپیدایش عشق وایجاد شور وحرکت وهیجان درعالم وجود را بشیواترین بیانی چنین میسراید:

در ازل پرتوحسنت ز تجلّی دم زد — عشق پیدا شد وآتش بهمه عالم زد[4]

عشق موجد کائنات است وبوجود آمدن جهان زاییدهٔ تجلی جمال معشوق ازلی است .

تجلّی ذات الـهی جهان را بوجود آورد، ذرّات وجود بجنب وجوش در آمدند، افلاک گردیدن گرفتند، خورشید در آسمان درخشیدن آغاز کرد، ماه در شبهای خاموش بپرتوافشانی پرداخت ... وبالاخره حرکت جاودانی بسوی جمال الـهی ومعبود ازلی در اجزاء عالم وجود ایجادشد. این حرکت درتمام اجزاء عالم دیده میشود وهیچ موجودی ازین شتاب وحرکت دائم بسوی معشوق بی بهره نیست، شاید «زمان» را بتوان عالیترین مظهر این حرکت جاودان بشمار آورد...

۱ـ دیوان حافظ غزل ۲۱۰. ۲ـ دیوان حافظ غزل ۲۰۶.
۳ـ دراین بحث ازافاضات شفاهی استاد فروزانفر استفاده شده است.
۴ـ دیوان حافظ غزل ۱۵۲.

حرکت ستارگان، سوز و گداز خورشید، پرتوافشانی ماه، نغمهٔ آبشار، زمزمهٔ جویبار، صوت هزار، طراوت گلزار، آهنگ فرح‌بخش نسیم بهار همه نمودار هیجان و حرکت والتهابی است که ازعشق معبود ازلی دراجزاء عالم ساری وجاری گشته... ذرّه‌ای نیست که چرخ زنان درهوای وصل خورشید جمال معشوق در رقص وحرکت نباشد، قطره‌ای نیست که درهوای دریای وجود دوست هر دم بشکلی وهر لحظه بصورتی جلوه نکند...

همه‌جا حرکت است، حرکتی پایان ناپذیر، حرکتی بظاهر بی‌مقصد، حرکتی دوار انگیز و سرسام آور؛ بآن رودخانهٔ خروشان بنگرید که کف برلب آورده میغرّد ونعره‌زنان وجوشان وخروشان سنگ و کوه را نرم میسازد و بجلو می‌شتابد، از صخره‌های عظیم فرومیغلطد، ازجلگه‌های وسیع بآرامی عبورمیکند تا بدریا میرسد، همانگونه‌جوشان درکام دریا فرو میرودتا فانی‌میگردد... ولی‌هنوزدرحرکت‌است... آفتاب با پرتوزرین‌خود بردریا می‌تابد، ذرّاتی که لحظه‌ای پیش‌درکام دریا فرو رفته‌اند قطره قطره بخارمیشوند وبآسمان صعود میکنند، چیزی‌نمی گذرد که آبهای خروشان رودخانه‌بصورت ابری بارنده برفراز کوهسار ودشت ودمن سایه می گسترد... قطرات باران بر کوه ودشت‌فرومیریزد... قطره‌ها درهم می‌پیوندند، جویبارها آهسته آهسته‌از دامنه‌ها بسوی درّه‌فرو می‌غلطند... ازبهم‌پیوستن‌جویبارها رودخانه‌ای‌تشکیل‌میشود و همچنان‌خروشان وجوشان سربدشت وبیابان می‌نهد وعنان گسیخته ولجام پاره کرده بحرکت پایان‌ناپذیرخود ادامه میدهد... این‌حرکت‌بدیدهٔ حقیقت‌بین درهمه‌جا و همه‌چیزدیده میشود... ولی‌هیچ حرکتی بی‌مقصد نخواهد بود... مقصدی که‌نهایت و غایت‌این‌اضطراب وحرکت جاودان درعالم‌وجود بشمارمیرود همان معبودی‌است که ازجلوهٔ‌جمال‌او و از پرتوحسن بی‌پایانش‌این‌همه‌پای‌درعرصهٔ‌هستی گذاشته‌اند وجهان باهمه‌پهناوری آینه‌ای‌بیش‌برای‌قبول‌انعکاس‌جمال‌او نیست... این‌حرکت‌ها وجوش و خروش‌ها همه ازعشق‌است، عشقی که‌بجمال‌الهی‌است، عشقی که مقصودنهائی‌ازایجاد

عالم و آدم است . عشقی که علّت اوّل و علّت غائی از آفرینش بشمار میرود ، عشقی که از حرکت زمـان تا جنبش درختان وجوش وخروش آبشار و گذرجویبار همه از برکت او و بهدایت و تحریك اوست...

معلوم نیست چه مدتی گذشت... هزارها سال، صدهزارها سال، هزارهزارها سال کاینات بپرستش معبود ازلی مشغول بود، زمین و آسمانها با همهٔ موجودات خود هم آهنگ درموسیقی پرستش خداوند و عشق ورزی بجمال او شرکت داشتند، نوای بلبل و آهنگ ملایم گذر نسیم از زمین باصدای تسبیح فرشتگان از آسمان درمیآمیخت وموسیقی دلپذیر عشق ومحبت راتکمیل میکرد[1]... ولی همچنانکه عشق طبیعت وعشق افلاك و زمین و آسمان، عشق کوه ودشت ودریا و رودخانه وجویبار باهمه صفا وصداقتی که داشت حس غرور و کبر ناشی ازجمال معشوق ازلی را ارضاء نمیکرد بانگ تسبیح فرشتگان نیز قادر بترضیهٔ خاطر لطیف دوست نبود ... این همه عشق معشوق را بجان پذیرفته بودند ولی معشوق در آنها استعداد ولیاقت وقدرت تحمّل عشق شکننده وعظیم خودرا نمی دید، عشق یکنواخت فرشتگان ودسته های مشخص آنان که گروهی همواره درحال سجود و گروهی درحال رکوع و گروهی درحال قیـام و گروهی درحال تکبیر و گروهی در تسبیح و گروهی در تهلیل بودند ومحبت ومهر ساده وثابت کاینات که هم آهنگ دراین حرکت وهیجان شرکت جسته بودند برای ارضاء حس معشوقیّت ومعشوق وغرور و توقع ناشی ازعلم معشوق بجمال وحسن خود کافی و وافی نبود... اینجا بود که معشوق ازلی موجود عزیزی را در راه پرستش وعشق خود برهمه کاینات وافلاك وفرشتگان برتری بخشید وعشق الهی وجلوهٔ حسن لایزال خداوندی مهبطی نیکوتر ازدل او نیافت و آنرا منزل خود قرارداد، این موجود عزیز که باین افتخار نائل آمد انسان بود . این بود حـاصل عقیدهٔ عرفاء دربارهٔ

۱ــ ویسبح الرعد بحمده والملائکة من خیفته (سورة الرعد آیهٔ ۱۴) . ولله یسجد من فی السموات والارض طوعاً و کرهاً وظلالهم بالغدو والاصال (سورة الرعد آیهٔ ۱۶) . الم تر ان الله یسجد له من فی السموات ومن فی الارض والشمس والقمر والنجوم والشجر والدواب (سورة الحج) . الرحمن، النجم والشجر یسجدان (الرحمن) .

آفرینش والبتّه باید بتکرار یادآوری کرد که آنچه مورد بحث ما میباشد عقاید وافکار «اهل‌عشق» یا بحث دراساس عرفان‌عاشقانه‌است نه«اهل زهد» وعقاید مربوط به‌تصوف عابدانه، ولی‌نا گفته‌نباید گذاشت که‌اصول‌این‌مباحث‌بوجهی پوشیده‌ترومرموزتر وبا رعایت‌تطابقِ ممکن‌باعقاید اهل‌قشر درمدارك كلاسيك‌تصوف‌نیزموجود است.

استناد عرفا درتوجیه مطالب‌سابق‌الذکر برحدیث‌قدسی‌مشهوری‌است که‌منظور ازآفرینش‌عالم وآدم را معرفت معبود ازلی‌وناشی‌ازاشتیاق او بشناخته‌شدن‌بیان‌میکند و گفتیم که«عشق» زایيدهٔ «معرفت وادراك‌جمال» است : کنت کنزاً مخفیاً فاحببت‌بان اعرف‌فخلقت‌الناس‌لکی‌اعرف...

سند دیگری که‌مبنای‌عقاید عرفا قرار گرفته آیهٔ مبارکهٔ ۷۲ ازسورهٔ ۳۳ است: **انّاعرضنا الامانةعلی‌السموات والارض والجبال‌فأبین‌ان‌یحملنها واشفقن‌منها وحملها‌الانسان‌انه کان ظلوما جهولا** . دراشاره باین‌آیه گفتیم که‌منظور ازکلمهٔ«امانت» را غالباً«عقل، کلمهٔ توحید، ولایت، طاعت خدا و رسول، عدالت وغیره» دانسته‌اند (گروهی‌ازمتصوفه‌نیز همین‌عقیده را دارند) ولی آنچه ذوق‌ناشی‌ازعرفان عاشقانه وشمّ‌لطیف وحس‌رقیق اهل معرفت ومحبت‌ازچنین‌ودیعه وامانتی، که‌زمین‌وآسمان و کوه ودریا قادربتحمل‌وحمل آن‌نیست وبالاخره انسان‌بارآنرا بدوش می کشد ، درك میکند «عشق»است وبس[1]. فضیلت‌بشرومميّزاو ازحیوانات ومرجّح‌او بر کاینات همانا عشق‌است، بشرهرچه‌داشته باشد وآراسته‌بهرخاصّه‌ای‌باشد دیگرموجودات هم یا همان را دارند یا لامحاله‌قادر بتقلیدآن هستند جزعشق‌واقعی که‌موهبت‌وامانت‌اختصاصی‌معبودآسمانی‌درجان ودل بشراست. حافظ شیراز دراین‌زمینه ودرتفسیراین‌آیه چنین می‌فرماید:

آسمان بارامانت‌نتوانست‌کشید　　　قرعهٔ کار بنام من‌دیوانه زدند[2]

آنچه‌درمورد این بیت‌قابل‌تعمق‌است «نتوانست‌کشید» میباشد که‌دربرابر«أبین

۱ـ رك: همین کتاب، ص۱۵٤ـ۱۵۳.

۲ـ غزل۱۸٤. دربعضی نسخ‌بجای‌قرعهٔ‌کار«قرعهٔ‌فال»مضبوط‌است.

أن یحملنها» آمده ، درحالیکه ترجمهٔ «أبین» «خودداری کردند وإباء نمودند» باید باشد. صورت مؤدّبانهٔ «نتوانست کشید» در ترجمهٔ «ابین» که در شعر حافظ دیده میشود از «تلخیص مرصادالعباد شیخ نجم‌الدین رازی» برداشته شده‌است وعبارت او اینست: «وچون در نبات ارواح نورانی حرارتی که پایهٔ محبت است و کدورتی که خمیرمایهٔ تواضع وعبودیت است اندك بود و بکمال نبود بار امانت معرفت نتوانست کشید ودر قطرهٔ آب و گل حیوانی که صفا و نورانیت بکمال نبود باز بار امانت نتوانست کشید، مجموعهٔ می بایست از هر دو که... تا بار امانت را مردانه وعاشقانه در دوش جان کشد» ومعلوم است که شیخ «ابین» را به «نتوانست» تأویل و تفسیر کرده وخواجه نیز پیروی فرموده است[1]. شیخ نیز «امانت» را به «معرفت» و «عشق» تفسیر کرده‌است. گروهی نیز معتقدند که منظور از «امانت»ی که خداوند بآسمانها و زمین و کوهها پیشنهاد کرد وهیچکدام قدرت حمل آنرا درخود ندیدند اکملیّت واشرفیّت مخلوقات یعنی رابطیت عالم وجود وحضرت باری تعالی است و پیغمبر اسلام روی همین زمینه بشر را سرور واشرف مخلوقات وخودرا اشرف وسرور بنی آدم میداند ومیفرماید «انا سید ولد آدم»[2] وازاینجهت «امانت» را می‌توان همان «ولایت» دانست ، واهل تصوف معتقدند که هرچه در تفسیر این آیه جز «عشق» در نظر بگیریم، ازقبیل ولایت ومعرفت وغیره، خود ازمتفرّعات «عشق ومحبت» محسوب میشود.

حافظ جای دیگر بوضوح تمام همین عقیده را بیان میفرماید:

جلوهٔ کرد رخت دید ملك عشق نداشت   عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد[3]

بدون تردید بیت بالا ناظر به آیهٔ کریمهٔ موردبحث میباشد و «ملك عشق نداشت» قرینهٔ «فأبین أن یحملنها» و «بر آدم زد» مقابل «حملها الانسان انه کان ظلوماً جهولا» است.

درغزل دیگر فرماید:

بر در میخانهٔ عشق ای ملك تسبیح گوی   کاندر آنجا طینت آدم مخمّر میکنند[4]

۱ــ ازافادات علامهٔ فقید دهخدا.

۲ــ نظر آقای دکتر محمد معین استاد دانشمند دانشگاه تهران.

۳ــ غزل ۱۵۲.   ٤ــ غزل ۱۹۹.

در بیت فوق «عشق‌ومستی» بصراحت علّت فضیلت بشر بر فرشتگان آسمانی و مرجّح‌او بر کاینات وموجودات یاد شده‌است واین «عشق‌ومستی» با همان «امانت» آسمانی فاصله‌ای ندارد.

نیز فرماید:

فرشته عشق نداند که‌چیست ای ساقی بخواه جام و گلابی بخاك آدم ریز[1]

در بیت فوق نیز «فرشته‌عشق نداند که چیست» تفسیر شاعرانهٔ «فأبین‌ان‌یحملنها واشفقن منها» و «بخواه جام و گلابی بخاك آدم ریز» تعبیری‌لطیف از «وحملها الانسان» میباشد. توضیحاً متذکر میشود که‌عرض‌امانت‌بفرشتگان وارواح آسمانی‌در«سموات» مستتر است. بیت زیر نیز متضمن‌مفهوم همین آیه‌است وهمچنانکه درجای دیگر اشاره کرده‌ایم منظور از«دل من»نظیر«من دیوانه» در بیت «آسمان‌بارامانت...الخ» وجود وفطرت «انسان»است و«غم‌دوست»نیزجزاز«عشق‌دوست» منبعث‌نتواندبود:

خرابتر ز دل‌من غم‌تو جای‌نیافت که‌ساخت‌دردل‌تنگم‌قرارگاه‌نزول[2]

این‌بیت را هم‌بعضی‌ازاهل ذوق‌واستنباط‌اشاره«بگنج‌غم‌وعشق‌دوست»دانسته‌اند چنانکه در بیت‌بالا نیز بقرینهٔ«خرابتر» از«غم‌دوست» ارادهٔ «گنج» شده‌است:

چوحافظ گنج‌او درسینه دارم اگرچه مدعی بیند حقیرم[3]

گرچه‌بقرینهٔ‌بیت زیراز«گنج‌او» میتوان‌مفهوم«قرآن‌مجید» را استنباط کرد:

ندیدم‌خوشتر ازشعرتوحافظ بقرآنی که اندر سینه داری[4]

بهرصورت‌این‌بیت(چوحافظ...الخ) ومفهوم‌آن‌درخورتوجّه‌وتعمق‌بیشتراست.

این‌خطاب‌نیز ناظر بهمان مضمون ضعف وحقارت آسمان در برابر امانت عشق الٰهی‌است:

آسمان گومفروش‌این‌عظمت، کاندرعشق خرمن مه‌بجوی‌خوشهٔ‌پروین‌بدو جو[5]

۱- غزل ۲٦٦. ۲- غزل ۳۰٦. ۳- غزل ۳۳۳. ٤- غزل ٤٤۷.
۵- غزل ٤۰۷.

عطار عاشق «درد» است و امتیاز و فضیلت بشر را بدرد میداند و میگوید عشق مهم نیست بلکه درد عشق اهمیّت دارد و رجحان بشر بفرشتگان از آنجهت است که فرشتگان درد ندارند:

ساقیا، خون جگر درجام کن — گر نداری درد از ما وام کن
ذرّه‌ای عشق ازهمه آفـاق به — ذرّه‌ای درد از همه عشّـاق به
عشق مغز کاینـات آمد مدام — لیك نبود عشق بیدردی تمام
قدسیانرا عشق‌هست و درد نیست — درد را جز آدمی در خورد نیست[1]

فرق تزهّد و تصوّف، و تصوّف و تعشّق

دراسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید درابتدای احوال شیخ، چنین آمده است: «شیخ گفت قدّس‌الله روحه‌العزیز، پیر بوالفضل دست ما بگرفت ودرخانقاه‌برد درصفه، چون بنشستیم پیرابوالفضل جزوی‌بر گرفت ودر وی‌نظرمیکرد، برخاطرما بگذشت چنانك‌عادت دانشمند بود، که آیا آن کتاب درچه فن‌است، پیر بدانست، گفت که یا باسعید صد و بیست وچهارهزار پیغمبر که آمدند بخلق‌خود مقصود یك‌سخن‌بود، گفتند فراخلق که گویید الله و گفتند این‌را باشید. کسانی‌را که‌سمعی‌دادند این کلمه‌را همی گفتند، تاهمه‌این کلمه گشتند. چون بهمگی‌این‌را گشتند درین کلمه‌مستغرق‌شدند، آنگاه‌پاك‌شدند، کلمه بدل ایشان‌پدید آمد و از گفتنش‌مستغنی‌شدند. شیخ گفت‌این سخن‌مارا صید کرد و آن شب درخواب‌نگذاشت تا بامداد چون از نماز و اوراد فارغ شدیم، پیش‌از آفتاب‌بر آمدن از پیر دستوری‌خواستیم و بدرس‌تفسیر آمدیم، پیش‌بوعلی فقیه. چون بنشستیم اول درس در آن روز این آیت بود **قل‌الله‌ثم ذرهم‌فی‌خوضهم‌یلعبون** شیخ گفت در آن ساعت دری درسینهٔ ما گشادند بسماع این کلمه ومارا از مـا ستدند. امام بوعلی آن تغیّر درما بدید، گفت دوش کجا بودهٔ؟ گفتیم بنزدیك‌پیر بوالفضل حسن. گفت‌برخیز و باز آنجا شو کی‌حرام‌بود ترا از آن معنی بازین‌سخن آمدن»[2].

همان‌فاصله که‌بین‌محضر پیر بوالفضل حسن ومجلس بوعلی‌فقیه‌بود بین میخانهٔ‌عشق

۱ـ منطق‌الطیر چاپ دکترمشکور، ص۸۱ـ۸۰. ۲ـ اسرارالتوحید چاپ تهران ص۲۶.

ابوسعید و مولوی و مجلس بوالفضل حسن‌هاست و بهمان نسبت که بوعلی فقیه‌ها در مقام مقایسه با بوالفضل حسن‌ها از مسند حقیقت دورند، بوالفضل حسن‌ها نیز در مقام مقایسه با مولوی‌ها و بوسعیدها از حریم دوست مهجورند.

تصوف بر مبنای عشق نه بیم و امید

اساس زهد بر تکالیف و عبادات است و بر مبنای بیم از قهر و عذاب آخرت یا طمع بهشت و حور و کوثر، ولی اساس تصوف حقیقی بر عشق است و اخلاص، و حدّ فاصل بین این دو مرحله «تصوف زاهدانه» است. می‌توان قرن اول و دوم هجری را دورهٔ زهد و تصوف زاهدانه نامید. در کتب مربوط به تراجم احوال عرفا اغلب زهّاد بزرگ نیز در سلک اهل تصوف نام برده شده‌اند و اشخاصی چون «ابن طارق» در آخر قرن اول هجری از این گروهند، طواف ابن طارق را در هر شب تا ده فرسخ نوشته‌اند. اینان محجوب از لطف و محبت دوست و ناظر بقهر او هستند. تصوف واقعی از آخر قرن دوم هجری برای «اخلاص در نیّت» بوجود آمد و تحقیق و تدقیق در «اخلاص لوجه‌الله» تصوف را از زهد جدا کرد و شاید بتوان «حارث بن اسد المحاسبی» را علمدار این راه و روش بشمار آورد. در نظر صوفی حقیقی پرستش خدا از بیم دوزخ یا بطمع بهشت قصور در عبودیّت و درخور خامان و نارسیدگان و کودکان است؛ این هر دو یعنی عبادت از روی بیم و امید خلاف مذهب عشق است و عشق بالاتر از اینهمه قرار دارد و از خوف و رجا بری است. عاشق صادق زنده است بعشق و زنده است باراده دوست، نه می‌ترسد و نه امید دارد، بلکه سعی او در تسلیم محض در برابر رضای معشوق است، بهشت را با دوزخ در دیدهٔ یاربین او فرقی نیست:

عاشقانرا گر در آتش می‌پسندد لطف دوست
تنگ چشمم گر نظر در چشمهٔ کوثر کنم[1]

ایضاً: اگر مراد تو ای دوست بی‌مرادی ماست
مراد خویش دگر بعد از این نخواهم خواست[2]

۱ــ ازغزل ۳٤٦ حافظ. ۲ــ ازسعدی.

واقعاً بآستان معلّای خدایی باین بزرگی ومعبودی باین عظمت وجمالی باین پرتوافشانی دست تمنّا بخاطر شهد وشیر وحور بر افراشتن حاکی از نهایت قصور همّت است وقدر آنانکه رابطهٔ عبودیت آنان با معبود ازلی بر این چیزها استوار است در پیشگاه دوست معلوم ، زیرا « قدر هر کس بقدر همّت اوست » ، همت هر کس از خواهش و سؤال او معلوم میشود[1].

خواهش عموم افراد از خدای خود یا مقام ومال وجاه این دنیاست یا سعادت و فلاح آن دنیا واین هر دو ناشی از خودپرستی ومخالف عشق پاك وخالص است ، این روش صوفیه یعنی روش «اخلاص وعشق» متّکی بفرمایش منسوب به مولای متقیان علی ع است : **ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً فی جنتك بل وجدتك اهلاً للعبادة فعبدتك**[2]. سعدی فرماید:

همه درخورد رای وهمت خویش ... از تو خواهند و من ترا خواهم

حافظ می گوید اهل عشق وحقیقت دو عالم را در یك نظر می بازند ودر بازی عشق داو اول بر نقد جان میزنند یعنی صوفی واقعی از دنیا وعقبی میگذرد ولی از مولی نمیگذرد:

اهل نظر دو عالم در یك نظر ببازند ... عشقست وداو اول بر نقد جان توان زد[3] *

درجات عشق

عشق را سه مرحله است[4]:

۱- رك: بخش اول ودوم از باب اول همین کتاب.

۲- گروهی در انتساب این سخن بلند بمولای متقیان تردید دارند که چون بحث در این باره از موضوع این مقال خارج است و بعلاوه مقصود ما بیان افکار وروش اهل عرفان، طابق مدارك مکتوب آن طایفه است، بدون اینکه در صحت وسقم افکار واسنادشان وارد شویم ، از تحقیق در این باره خودداری میکنیم .

۳- از غزل ۱۵٤. ٤- این تقسیم وطبقه بندی جنبهٔ ذوقی دارد واستنباطی است از آثار واحوال شعرا وعرفا. بهر حال این استنباط وطبقه بندی بیشتر ناظر به احوال وتجلیات ذوقی عرفاست نه عقاید ومقامات ثابت فکری ومشربی وعرفانی آنان.

* - در کلیات این مبحث ومباحث «درجات عشق» و«مولوی وشمس» و«عشق وغم وشادی (مراتب جلوهٔ حسن)» که پس از این خواهد آمد از افادات شفاهی دانشمند صاحب نظر استاد بدیع الزمان فروزانفر استفاده شده است.

۱ـ مرحلهٔ تحقق طرفین یا تحقق عاشق و معشوق.

۲ـ مرحلهٔ اتحاد عاشق و معشوق.

۳ـ مرحلهٔ قلبِ عاشقی و معشوقی.

درمرحلهٔ نخست که آنرا **مرحلهٔ انقطاع** میتوان نامید **از عاشق عشق و نیاز** است و از **معشوق جلوه و ناز**. عاشق در پی معشوق میدود و اورا بیرون ازخود وخود را جز او می‌پندارد. این مرحله ساده‌ترین وابتدائی‌ترین مراحل عشق و عرفان است.

درمرحلهٔ دوم که آنرا مرحلهٔ اتحاد واتّصال میتوان نام نهاد عاشق معشوق را در خود وخودرا فانی درمعشوق می‌یابد. این مرحله مرحلهٔ استغراق تامّ درمعشوق است و درنظر عـاشق همه‌چیز وهمه‌جا آینهٔ معشوق نما میشود. همین فنای همه‌چیز وازجمله «انا» در «او» یا «حق» است که بعبارت «انا الحق» برزبان منصور حلّاج جـاری شد و اهل قشر مفهوم واختلاف آنرا با پندار ابلهانهٔ فرعون وامثال او درك نکردند وبگمان ادّعای الوهیت بکفرش منسوب داشتند[1]. چون تحقّق معشوقیّت بوجود عاشق است با فنای

۱ـ مسألهٔ «وحدت وجود»، وهمچنین «فناء فی‌الله» و «انا الحق گفتن منصور»، رامیتوان مهمترین مسأله و رازبزرگ عرفان نامید. حافظ ازاین مسأله با عبارت «اسرار هویدا کردن» یاد کرده و گفتهٔ مولانا دربیت «آنچه نمی‌گوید اندراین دوباب * گربگویم من جهان گردد خراب» نیز ظاهراً ناظر بهمین موضوع است. بیان این مسائل با زبان رنگین و مجازی شعر وممزوج ومخلوط شدن آنها با تجلیات احوال وذوقیات شعرا وعرفا (رك: همین کتاب ص ۱۰۰) واحیاناً شطح وطامات صوفیه و سخنان نادره‌ای که درحال غلبهٔ جذبات برزبان مشایخ رفته و کم‌حوصلگی محققان در تحقیق وتدقیق باعث شده است که این فلسفه غالباً (بخصوص درعرف عامه) بعنوان یك ادعای بلندپروازانه یاعقیده‌ای شبیه حلول مطرح وتلقی بشود، درحالیکه منظور واقعی عرفا ازاین مسائل باصرف نظر از شطحیات صوفیه (که بیشتر ازباب تجلیات احوال است نه عقیده و رأی ثابت وقطعی) نه جنبهٔ ادعا و انانیت دارد ونه با حلول ونظائر آن مشابه ومرتبط است بلکه در واقع نوعی تشخیص نظری وبزعم عرفا وطبق عقاید آنان ازمقولهٔ معرفت وفلسفهٔ خودشناسی وخداشناسی بشمار میرود، وطبق عقیدهٔ اکثر بزرگان عرفا سرنوشت حلاج نیز معلول نفس موضوع وماهیت گفتهٔ او نبوده بلکه ناشی ازشآمت کیفیت وشومی ابراز وافشاء بوده است چنانکه حافظ «جرم» منصور حلاج را «هویدا کردن اسرار» دانسته است نه کذب ولاف. حقیقت اینست که هر تفسیری درمورد نظائر گفتهٔ حلاج پذیرفته بشود بهرحال این موضوع ازیك عقیدهٔ *

عاشق در معشوق معشوقیت بی عاشق نیز متحقق نیست و آنچه می ماند عشق است.

* فلسفی یا غلبهٔ حال وجد وجذبه متجاوز نخواهد بود آنچه که مستوجب کیفری بدان سنگینی شد تبلیغ این عقیده و نحوهٔ تبلیغ بود که انصافاً خطر گمراهی عوام بلکه خواص را در برداشت، و جرجانی در تعریفات گفته است: « شـطح از زلات محققین است زیرا دعوی بحق است که عارف بدون اذن الٓهی تصریح میکند.»

چنانکه گفته شد در آخرین مرحله از مراحل سلوك یعنی مقام فنا فقط درجهٔ ژرفتری از معرفت و تشخیص مطرح است نه تغییر شخصیت وماهیت وجود سالك واین حال را از بعضی جهات میتوان با «نیروانای بودا» که مفهوم سادهٔ آن تبدیل حیات متغیر ومضطرب بحیات ثابت و آرامش مطلق از راه فنا وموت ارادی است مقایسه کرد. تحصیل حاسهٔ باطن یا نیروی کشف وشهود واشراق نیز جستجوی وسیله‌ای برای رسیدن بهمین هدف محسوب میشود ومراحل سه گانهٔ شریعت وطریقت وحقیقت هم حاکی ازهمین نکته است که منظور غائی عرفان جز «احساس حقیقت مجرد» یا «شکستن طلسمات عجایب کائنات وفتح گنجینهٔ آرامش مطلق و وصول بسر منزل نفس مطمئنه» چیزی دیگر نیست. شاعران عارف وعرفا در تشریح این حقیقت مجرد ومنظور نهائی وغائی عرفان ناچار متوسل به تشبیه وتمثیل شده اند و گروهی آنرا مثل شبلی فناء ناسوتی وظهور لاهوتی و گروهی دیگر شکستن طلسم تعینات و کثرت وفتح گنج حقیقت و وحدت دانسته اند وجمعی از نکته سنجان برای نشان دادن نسبت مخلوقات بخالق ومناسبت تشخصات وتعینات با هستی مطلق ازمناسبت حباب وموج با آب یا رابطهٔ گره با رشته یا نسبت سایه به اصل یا نور وذره بخورشید یاحرارت به آتش بعنوان تمثیل استمداد کرده اند که بعضی ازاین تمثیلات از وحدت وجود وبعضی دیگر از وحدت شهود حکایت میکند و نیز برای توجیه غفلت فطری انسان ازماهیت وجود وهستی مطلق وسرّ آیهٔ مبارکهٔ «ونحن اقرب الیه من حبل الورید» بغفلت موج ازحقیقت گهر دریا وغفلت ماهی از آب بعلت قرب کامل واتحاد یا اعتیاد فطری تمثل جسته اند:

آنچه حق است اقرب ازحبل الورید	تو فکندی تیر فکرت را بعید «مولانا»
موج ازحقیقت گهر بحر غافل است	حادث چگونه درك نماید قدیم را «صائب»
با کمال قرب ازجانان دل ما غافل است	زنده از دریاست ماهی وزدریا غافل است
کثرت موج ترا درغلط انداخته است	ورنه درسینهٔ دریا گهر ازیکی است

ولی حقیقت مطلب اینست که پویندگان این راه خود از نارسایی تمثیلات وعدم امکان قیاس دراین موارد آگاه بوده وعذرخواسته اند چنانکه مولوی در بحث راجع بروح پس ازطرح تمثیل «در هوای غیب مرغی می پرد* سایهٔ آن برزمین می گسترد» ازعدم تجانس مشبه ومشبه به ونارسایی تمثیل وقیاس چنین اعتذار مینماید: « روح چون من امر ربی مختفیست * هر مثالی که بگویم منتفیست».

ازمطالعهٔ مثنوی مولوی برمیآید که این مسائل بهیچوجه مسکوت عنه نمانده ومولانا تا جاییکه ازحوصلهٔ شرح وبیان وتمثیل وتشریح بیرون نبوده باصراحت کامل آنها را تشریح کرده است وچون *

* مزید بر آنچه مولانا آورده و تفسیری روشنتر از بیان مثنوی در بارهٔ این مسائل و عقاید عرفانی میسر نیست ضمن درج بیتی چند منتخب در بارهٔ عقیدهٔ وحدت وجود و فناء فی‌الله و فرق اناالحق منصور و اناالحق فرعون از دیدگاه مولوی خواننده را به اصل آن موارد در مثنوی رجوع میدهیم (شمارهٔ صفحات مربوط به مثنوی چاپ کلالهٔ خاور، سال ۱۹-۱۳۱۵، است):

آنکه او بی‌درد باشد رهزن است — زانکه بیدردی انا الحق گفتن است
آن انا بیوقت گفتن لعنت است — وین انا در وقت گفتن رحمت است
آن انا منصور رحمت شد یقین — وان انا فرعون لعنت شد ببین
(دفتر دوم، ص ۱۱۷)

من نیم جنس شهنشه دور ازو — لیک دارم در تجلّی نور ازو
نیست جنسیت ز روی شکل و ذات — آب جنس خاک آمد در نبات
(دفتر دوم، ص ۹۷)

گفت قائل در جهان درویش نیست — ور بود درویش آن درویش نیست
هست از روی بقای ذات او — نیست گشته وصف او در وصف هو
چون زبانهٔ شمع پیش آفتاب — نیست باشد هست باشد در حساب
هست باشد ذات او تا تو اگر — بر نهی پنبه بسوزد زان شرر
نیست باشد روشنی ندهد ترا — کرده باشد آفتاب او را فنا
(دفتر سوم، ص ۱۹۶)

پس عدم گردم عدم چون ارغنون — گویدم کانّا الیه راجعون
همچو نیلوفر برو زین طرف جو — همچو مستسقی حریص و مرگ جو
مرگ او آبست و او جویای آب — می‌خورد والله اعلم بالصواب
سوی تیغ عشقش ای ننگ زنان — صدهزاران جان نگر دستک زنان
آب کوزه چون در آب جو شود — محو گردد در وی و جو او شود
وصف او فانی شد و ذاتش بقا — زین سپس نی کم شود نی بد لقا
(دفتر سوم، ص ۲۰۰)

گفت معشوقی بعاشق ز امتحان — در صبوحی کای فلان بن الفلان
مرمرا تو دوست‌تر داری عجب — یا که خود را بازگو ای بوالکرب
گفت می در تو چنان فانی شدم — که پُرم من از تو از سر تا قدم
بر من از هستیِ من جز نام نیست — در وجودم جز تو ای خوش‌کام نیست
همچو سنگی کو شود کل لعل ناب — پر شود او از صفات آفتاب *

حافظ سابقه دارد از کمال عشق عاشق وشدت احتیاج معشوق باین عشق کامل پدید میآید واین مرحله باعتباری حدّ کمال مراحل است و بعداز مرحلهٔ اتحاد بوجود میآید و باعتبار دیگر چون حاکی از وجود طرفین وعدم وحدت ارکان است مرحلهٔ متوسط محسوب میشود.

درعشقهای خاکی نیز این سه مرحله وجود دارد: اول عاشق گریان و نالان در پی معشوق میدود ومعشوق با نـاز و کرشمه اورا ازخود میراند. البته راندنی که برای آزمایش شدت عشق عاشق است نه راندن واقعی. وچون عاشق صداقت و لیاقت خودرا درعشق نشان داد معشوق نرم میشود و روی خوش بدو نشان میدهد و وصال واتحاد حاصل میگردد ولی عاشق بر اثر پایداری درعشق واثبات وفاداری وفداکاری بمقام ومرتبه‌ای میرسد که معشوق عاشق مردانگی وصداقت وپایداری و وفاداری اومیشود وچه بسا که احتیاج معشوق بعشق عاشق شدیدتر و بیشتر از اشتیاق عاشق بجمال معشوق میگردد.

مولوی وشمس

درعشق مولانا این سه مرحله بخوبی جلوه گر است:

۱ـ روزگاری مولانا عاشق شمس بود ودرفراق او نالان و گریان و بزبان حال گویان:

---

* وصف آن سنگی نماند اندر او / پرشود از وصف خور او پشت و رو
بعدازآن گر دوست دارد خویش را / دوستی خور بود آن ای فـتا
ور که خوررا دوست دارد او بجان / دوسـتی خویش باشـد بیگمان
(دفتر پنجم، ص ۳۱۳)

داد مـا را فضل حـق فرعونئی / نی چـنین فرعـونی بی‌عونئی
سربرآر و ملك بین زنده وجلیل / ای شده غرّه بملك مصر و نیل
تو انا ربّی همی گوئی مـدام / غافل از ماهیّت این هر دو نام
نك انا مائیم رسـتـه از انا / از انای پر بلای پر عـنا
آن انائی برتو ای سگ شوم بود / در حـق ما دولت محتوم بود
شکر آن کز دار فانی میرهیم / بر سر این دار پنـدت میدهیم
این حیاتی حفیه درنقش ممات / وان مماتی خفیه در قشر حیات
اندرین بحث ارخرد ره‌بین بدی / فخر رازی رازدار دین بـدی
کی شود کشف از تفکر این انا / این انا مکشوف شـد بعدالفنا
می‌فتد این عقلهـا در افتقاد / در مغـاکیّ حلول و اتحاد
(دفتر پنجم، ص ۳٤۸-٤۹)

شمس‌تبریزی که نورمطلق‌است	آفتاب است و ز انوار حق است

یا: پیر من و مراد من درد من و دوای من
فاش بگفتم این‌سخن شمس‌من‌وخدای‌من

این‌ابیات که‌یادگار ایّام غم‌واندوه‌وشیدایی‌مولاناوجستجو کردن‌اوشمس‌تبریزی را در دمشق‌است ازمظاهرهمین‌مرحله‌بشمارمیرود:

ما عاشق سرگشته وشیدای دمشقیم	جان داده ودل‌بسته‌بسودای دمشقیم
آن‌صبح‌سعادت‌چوبتابید از آنسوی	هرشام‌وسحرمست‌سحرهای دمشقیم
از روم بتازیم دگربار سوی شام	کز طرّهٔ چون شام مطرّای دمشقیم
مخدومی‌شمس‌الحق‌تبریزچوآنجاست	مولای دمشقیم و چه‌مولای دمشقیم

ایضاً: چند کنم ترا طلب خانه‌بخانه در بدر
چند گریزی‌ازبرم گوشه‌بگوشه کوبکو

۲ـ مولانا درعشق‌بکمال رسید وچنان در کورهٔ‌عشق گداخت که شمس‌را در درون‌جان‌پیدا کرد ودید خود شمس وشمس‌اوشده‌است،ودرهمین‌مضمون‌فرموده‌است:

گفت گرچه بتن ازو دوریم	بی‌تن و روح‌هردو یك‌نوریم
خواه او را ببین و خواه مرا	من ویم او منست ای جویا
گفت‌چون من‌ویم‌چه‌میجویم	عین اویم کنون ز خود گویم

۳ـ آخرین مرحله‌نیز که مرحلهٔ قلب عاشقی ومعشوقی‌است بشهادت‌بعضی‌از اشعارمولانا برای اوحاصل‌شده‌است . مولانای‌بزرگ چنان درعشق دوست ورزیده‌شد وآنچنان درعالم‌وحدت‌پیش‌راند که‌غمها ودردها وناله‌ها وطلبها، که همه‌نمودار دوری ومهجوری‌است[1]، در وجود نورانیش به‌استغنائی باشکوه مبدل گشت وبجایی رسید که

۱ـ مولانا غم‌واندوه‌را نمایندهٔ‌انقطاع ودوری ومخالفت وصال‌واتصال‌ومقتضیات‌آن‌میداند ومیفرماید:

اگر تو یار نداری چرا طلب‌نکنی	وگر به‌یار رسیدی چرا طرب نکنی
ایضاً: گفتم‌غمت‌مرا کشت گفتاچه‌زهره‌دارد	غم اینقدر نداند کاخر تو یار مائی
« رستم من‌ازخوف‌ورجا عشق‌ازکجا خوف‌ازکجا
ای خاك‌بر شرم و حیا هنگام پیشانیست این

میان او ومعشوق من وتویی وعاشقی ومعشوقی نماند وچه‌بسا که شمس عاشق بود و مولوی معشوق:

شمس تبریزی که شاه دلبرست — با همه شاهنشهی جاندار ماست

اصولاً درعشق حقیقی باید رابطهٔ طرفین را با کلمهٔ «عشق» معین کرد و گرنه هردو هم عاشقند و هم معشوق واحتیاج یکی بدیگری توأم با اشتیاق متقابل طرف مقابل است. عاشق عاشقِ حسنِ معشوق است ومعشوق عاشقِ عشق عاشق و تحقق عاشقیّت بوجود معشوق است و تحقق معشوقیّت بوجود عاشق.

بقول مولانا تا کسی زنده است و بجان میکوشد در دریا رنج می کشد ودست و پا میزند ولی چون بمُرد آب دریا اورا بسر میگیرد و آرام میگرداند. یعنی تا عاشق از خود نمیرد وفانی نشود و بقارا درمعشوق نیابد در رنج والتهاب است، وقتی فداکاری عاشق بحدّ منتهی رسید معشوق اورا میخواهد وجلوهٔ خودرا درعاشق می بیند یعنی عاشق آینهٔ جمالِ معشوق است و بی عشق عاشق حسنِ معشوق را جلوه‌ای نیست.

بعبارت دیگر و بتعبیری رساتر شمس درنظر مولانا مظهر کمال وحقیقت و آیینهٔ معشوق نما بود واین اختر تابناك که جلوه گاه انوار خورشید بشمار میرفت درغیبت آفتاب همه‌چیز و نور مطلق ولی در برابر آفتاب هیچ چیز و تاریکی محض محسوب میشد یعنی جان مولانا دراوقات محرومی از تابش مستقیم خورشید گرمی و پرتو خورشید را از این اختر میگرفت ولی درلحظات بهره‌مندی از نور بیدریغ آفتاب و از پرتو استظهار به‌اصل از اختر ومظهر احساس بی نیازی میکرد:

شمس تبریز خود بهانه است — مائیم بحسن ولطف مائیم

اینجاست که مولانا درپاسخ بدرالدین ولد که اظهار تأسف ازعدم درك مجلس مولانا شمس‌الدین میکرد میفرماید: اگر تورا دیدهٔ شمس بین بودی ازهر سر موی من هزاران شمس‌الدین آویزان میدیدی:

گفت لبم ناگهان نام گل و گلستان — آمد آن گلعذار کوفت مرا بر دهان
گفت که سلطان منم جان گلستان منم — حضرت چون من شهی وانگه یاد فلان

غیرت عشق

غیرت در اشعار عرفانی و از نظر اهل عرفان و جنبه‌های سه گانهٔ آن در خور بحثی کامل و مقاله‌ای مستقل است و در این مختصر فقط از جهت ارتباطی که با عشق دارد اشاره‌ای در آن باره میرود: عاشقی و معشوقی هر دو اقتضای وحدت میکند و لازمهٔ هر دو بیگانگی با غیر است. غیرت خداوندی با بایزید که گلی را زیبا خوانده بود عتاب کرد که شرم نداری التفات و توجّه خودرا که مخصوص من است بدیگری اختصاص میدهی.

لازمهٔ عشق انحصار طلبی است و اگر عاشقی معشوق را منحصر بخود نخواهد در ادّعای عشق صادق نیست. غیرت در اصطلاح عرفانی مفهومی بس وسیع و عالی دارد و فرق کلّی که با غیرت عادی و زمینی دارد اینست که غیرت در عشقهای خاکی از جانب عاشق دربارهٔ معشوق اعمال میشود ولی در عشق معنوی و روحانی و از نظرگاه حافظ شیراز از جانب معشوق دربارهٔ عاشق معمول است و سه جنبه دارد: ۱ـ منع توجّه عاشق بغیر. ۲ـ منع توجّه غیر بعاشق. ۳ـ منع توجّه غیر بخود (یعنی معشوق). شرح این سه جنبه تفصیلی دارد و آنچه ذکر آن لازم مینماید وسعت مفهوم این اصطلاح در اشعار خواجهٔ شیراز است.

عشق و غم و شادی

عشق مرتبه‌ای ورای مراتب دارد و در هر عاشق رنگی را که مربوط بباطن و اندیشه و سرشت اوست می‌پذیرد و خود رنگی ندارد: **لون الماء لون انائه**. از اینرو عشق در بعضی‌ها با رنج و اندوه و قبض توأم است و در بعضی با شور و شادی و اشتیاق و وجد. عشقی که برای حافظ سرتاسر رنج و محنت و دشواری است (: که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها) برای مولانا عین سهولت و زیبایی و شادی و هدایت است (— راهی پر از بلاست ولی عشق پیشواست). یکی عشق را مهلکهٔ طریق میداند و دیگری منجا و مُلتجا می‌شمارد.

غم و اندوه نیز همیشه از هجران نیست و عاشق گاهی در عین وصل ملول و نالان و گریان است و این «زاری وصل» از دو راه ممکن است: یکی از بیم هجران بعد از وصال:

مرا درمنزل جانان چه امن عیش چون هردم

جرس فریاد میدارد که بر بندید محملها[1]

دیگر از اثر جلوهٔ معشوق:

بلبلی برگ گلی خوش رنگ درمنقارداشت

وندر آن برگ و نوا خوش نالهای زار داشت

گفتمش درعین وصل این ناله وفریاد چیست

گفت ما را جلوهٔ معشوق در اینکار داشت[2]

مراتب جلوهٔ حسن دوست مختلف وهر جلوه‌ای موجب اشتیاق بمرتبهٔ دیگر است، یعنی جلوه بی‌نهایت وهر جلوه‌ای مهیّج عاشق برای ادراك واحساس جلوهٔ دیگر میباشد. هر جلوه‌ای عاشق را فانی و بجلوهٔ دیگر باقی میکند، یعنی چون حسن بی‌نهایت است جلوه بی‌نهایت وچون جلوه بی‌نهایت است اشتیاق واضطراب بی‌نهایت است و وصل تمام هرگز دست نمیدهد چون هرگاه وصل تمام دست داد عشق از بین میرود زیرا عشق ناشی از احتیاج است واز بین رفتن احتیاج با از بین رفتن عشق توأم میباشد.

عشق مجازی قنطرهٔ عشق حقیقی است[3]

ازجملهٔ مذاهب مشهور تصوّف یکی مذهب تجلّی است. عشق بعالم طبیعت وجمال ظاهر نیز متفرّع است برمذهب تجلّی. آنانکه خدا را درهمه‌چیز جلوه گر می‌بینند، و معتقدند که «جهان مرآت حسن شاهد ماست ٭ فشاهد وجهه فی کل مرآت»، می گویند جهان آینهٔ جمال جانان است وهر ورقی دفتریست مشحون ازمظاهر حسن معشوق ازلی وبهترین جلوه‌های جمال بی‌نظیر جانان را در زیباترین مظاهر ظاهری باید مطالعه کرد. جمال‌پرستان ازصوفیه میگویند ما مظاهرظاهری را می‌پرستیم زیرا جمال معنوی و جمال حق‌را درآن جلوه گر می‌بینیم ولطیفترین عشق ظاهری که رهبر عاشق حقیقت‌بین

۱- غزل یك. ۲- غزل ۷۷.

۳- عاشقی گر زین‌سر وگرزان سراست عاقبت مارا بدان شه رهبر است «مولوی»

بعشق معنوی و جمال مستور جانان است عشق بجمال صورت میباشد. از قرون ۲ و ۳ هجری جمال پرستی شروع شد وجمال پرستان وقتی آدم زیبایی را در کوچه میدیدند سجده میکردند ودرمقام صلوات میگفتند «صلّی الله علیه وعلی کلّ ملیح». این عقیده درقرون ۷ و ۸ بین صوفیه بافراط گرایید وصوفیان جمال پرستی وصورت پرستی (که شاخص ترین شاخهٔ جمال پرستی است) را وسیلهٔ تلطیف عقاید می دانستند و بزرگانی مثل غزالی وعراقی و اوحدالدین کرمانی علمدار این طریقه بودند. نباید تصوّر کرد این مکاتب مخفی بوده بلکه مکاتب صوفیه نیز نظیر فرقه‌های مختلف مذهبی رسمیّت داشته و یکی از این مکاتب ومسالك رسمی جمال پرستی بوده است. همین مسلك را مولانا کامل کرد ومکتب عرفان عاشقانه را براساس عشق ومحبت استوار ساخت منتهی عشق بمرد کامل وعشق بکمالات که ازهرگونه شوائب شهوانی دور است[1]. مولانا در دفتر ششم بوضوح از «عشق حقّ و سرّ شاهدبازیش» سخن میگوید:

عشق حق و سرّ شاهد بازیش   بود مایهٔ جمله پرده سازیش
پس از آن «لولاك» گفت اندر لقا   در شب معراج شاهد بازما[2]

حافظ نیز جمال پرست وعاشق پیشه است و به رندی و نظر بازی خود افتخار میکند:

عاشق و رند و نظر بازم ومیگویم فاش   تا بدانی که **بچندین هنر** آراسته‌ام

جای دیگر میفرماید:

میخواره و سر گـــــشته و **رندیم** و **نظر باز**
وانکس که درین شهر چوما نیست کدامست

ایضاً عاشقی و رندی ومستی خودرا موهبتی ازجانب معشوق ازلی میداند:

عاشق و رندم و میخواره بآواز بلند   وین همه منصب از آن حورپری وش دارم

عقیدهٔ مولانا دراین باره مشحون ازصراحت و کمال است ولی رقّت ولطافت و معنویت درافکار حافظ بیشتر منعکس است. میتوان «سعدی شیرازی» را سر آمد نظر بازان

۱ـ مستفاد ازافادات شفاهی استاد بدیع الزمان فروزانفر   ۲ـ مثنوی چاپ خاور ص ۳۹٤.

جهان نامید و این ادّعا بوضوح در دیوان سعدی جلوه گر است که جهان آینه و متجلّای جمال ازلی و در نظر مرد عارف هریك از مظاهر وجود پلی است برای دیدار و درك جمال جانان والبتّه هرچه مظهر زیباتر و کاملتر باشد درك جمال جانان بیواسطه‌تر و کاملتر خواهد بود ولی شرط جواز نظربازی آنست که برای حصول نتیجهٔ مذکور یعنی درك حقیقت از مجاز بعمل آید نه باقتضای شهوت و غریزه ، و آن عارف کامل که قادر است در هر موجودی جمال موجد را عیان بیند و در این زمینه گردن کج اشتران حجاز را با چهرهٔ زیبا و قامت دلربای خوبرویان چین و چگل در برابر دیدهٔ جان بین او فرقی نیست سعدی است»:

محقّق همان بیند اندر ابل　　　که درخوبرویان چین و چگل

یا: گویند نظر بروی خوبان　　　عیب است نه این نظر که ماراست

چشم چپ خویشتن در آرم　　　تا دیده نبیندت بجز راست

یا: نظر خدای بینان طلب هوا نباشد　　　سفر نیازمندان قدم خطا نباشد

همه وقت عارفان را نظر است و عامیانرا　　　نظری معاف دارند و دگر روا نباشد

ولی تعمق در روحیّه و افکار و عقاید و ذوق رندانهٔ سعدی نشان میدهد که ادّعای او در معانی و معارف از نوعی خودبینی و خودپسندی که مخالف حقیقت عرفان و معنویّت و عشق است خالی نمیباشد و از صداقت و لطافت عرفانی حافظ و کمال و عمق معنوی مولانا بهره‌ای ندارد . جمال‌پرستی سعدی نیز از شائبهٔ جسمانیت و میل غریزی خالی نیست و با نظر لطیف و عارفانهٔ حافظ و نظر عمیق و لُبّ بین مولانا مشابهتی ندارد.

فصل دوم

عشق در مدارك «کلاسیك» تصوّف

دراغلب مدارك کلاسیك تصوّف بجای عشق کلمهٔ «محبت» بکار رفته‌است و گرچه

«محبت»غالباً متضمن مفهومی لطیفتر و خفیفتر از«عشق» میباشد ولی درمدارك مذكور از آن ارادهٔ«عشق» شده:

مصباح الهدایة

عزّالدین محمود بن علی کاشانی متوفی سنهٔ ۷۳۵ درمصباح الهدایة ومفتاح الکفایة «محبت» را مبنای کلیهٔ «احوال» دانسته است: «بدانك **بنای جملهٔ احوال عالیه بر محبت است** همچنانك بنای جمیع مقامات شریفه بر توبت. واز آن جهت که محبت محض موهبت است جملهٔ احوال را که مبنی اند بر آن **مواهب** خوانند. **ومحبت میل باطن است بعالم جمال** و آن بر دو گونه است، محبت عام اعنی میل قلب بمطالعهٔ جمال صفات، ومحبت خاص اعنی میل روح بمشاهدهٔ جمال ذات. محبت عامّ ماهی است که ازمطالع صفات جمالی روی نماید، محبت خاص آفتابی که از افق ذات بر آید. محبت عامّ نوری که وجود را آرایش دهد، و محبت خاص ناری که وجود را پالایش دهد»، آنگاه محبت را به«شراب» تشبیه میکند و میگوید « محبت عامّ بسبب ممازجت با اغراض شرابی حامل صفا و کدورت ولطافت و کثافت وخفّت وثقل ومحبت خاص بجهت تنزّه ازمخالطت اعلال همه صفا درصفا ولطافت درلطافت وخفت درخفت... لابل که لطافت وخفت این شراب در تلطیف و تخفیف جام اثر کند و کثافت آنرا بلطافت وثقل بخفت مبدل گرداند... محبان ذات این شراب را در اقداح ارواح نوش کنند وفضاله وصبابهٔ آن بر قلوب ونفوس ریزند وللارض من کأس الکرام نصیب» . در دنبالهٔ این بحث ازقول عرفای بزرگ چون شبلی وابوعبدالله قرشی و ابوعلی رودباری وجنید و رابعه وسهل عبدالله و رویم وابوبکر کتانی و بایزید وذوالنون دربارهٔ محبت استشهاد کرده است وچون اینهمه اسناد عشق وعرفان بشمارمیرود ما بذکر آنها می‌پردازیم:

حق تعالی بعزیر علیه السلام وحی فرستاد که ان من شرط المحبة ان تستقلل کثیر عبادتك فان لی مثلك کثیر و تستکثر قلیل فضلی فان لك لیس مثلی:

قلیل منك یکفینی ولکن　　　قلیلك لا یقال له قلیل

ازشبلی پرسیدند که محبت چیست؟ گفت: **کأس لهاوهج اذا استقر فی الحواس وسکن فی النفوس تلاشت** یعنی همه وجود را محو گرداند و رنگ خود بخشد بشرط آنک حالی مستقر گردد و زود منطفی نشود برصفت بوارق و لوامع. و شبلی گفته است: **المحبة ایثار مایحب المحبوب وان کرهت و کراهة مایکره المحبوب وان احببت.**

ابوعبدالله قرشی گفته است: **المحبة ان تهب کلك لمن احببت ولایبقی لك منك شیء.**

ابوعلی رودباری گفته است: **مالم تخرج من کلیتك لم تدخل فی حد المحبة.**

قول جنید: **المحبة دخول صفات المحبوب علی البدل من المحب.**

رابعه گفته است:

تعصی الاله و انت تظهر حبه	**هذا لعمری فی الفعال بدیـــع**
ان کان حبك صــادقاً لاطعته	**ان المحب لمن یحب مطیـــع**

سهل عبدالله گفته است: **المحبة معانقة الطاعة ومباینة الفاقة.**

از رویم پرسیدند که محبت چیست گفت: **الموافقة فی جمیع الاحوال.**

ابوبکر کتانی گفته است: **المحبة الایثار للمحبوب.**

قول بایزید است: **المحبة استقلال الکثیر منك واستکثار القلیل من حبیبك.**

ذوالنون گوید: رأیت فی ارض التیه امرأة تسیر مع المحبة، فسألتها عن غایة المحبة، فقالت: لیس لها غایة. قلت: ولم؟ فقالت: لان المحبوب لاغایة له.

علامات محبت: بعدازشرح محبت صاحب مصباح الهدایة بحثی دلکش در اطراف علامات آن پیش کشیده است و آن بتلخیص چنین است: «اما علامات آن بسیار است. چه هر موی بر اندام محبّ شاهد عدلست بر صدق محبت او، و هر حرکتی علامتی و هر سکونی امارتی، ولیکن مشاهدهٔ آن جز بدیدهٔ محبت نتوان کرد... علامتی از آن آنست که در دل او محبت دنیا و آخرت نبود.. علامتی دیگر آنکه هر حسن که بر او عرض کنند بدان التفات ننماید و نظر از حسن محبوب بنگرداند. حکایتی مشهوراست که وقتی شخصی بزنی جمیله رسید واظهار محبت کرد. زن امتحان را گفت: **ان ورائی من هی احسن منی وجهاً واتم جمالاً وهی اختی**. شخص باز نگریست زن بتقریع و توبیخ او زبان بکشید که یا بطـال

اذا نظر تك من بعيد ظننت انك عارف و اذا قربت وتكلمت ظننت انك عاشق فالآن لست بعارف ولاعاشق،... وعلامتی دیگر آنك وسایل وصول محبوب را دوست دارد ومطیع ومستسلم باشد چه آن محبت وطاعت عین محبت وطاعت محبوب بود... علامتی دیگر آنك ازموانع وصول محبوب اگر خود فرزند بود برحذر باشد... علامتی دیگر که بر ذکر محبوب مولع ومشعوف بود ... علامتی دیگر آنك محبوب را درجمیع اوامر و نواهی طاعت دارد... علامتی دیگر که هرچه اختیار کند نظر او در آن بر طلب رضای محبوب مقصور بود نه بر غرضی دیگر... وعلامتی دیگر که اندك مراعات محبوب بسیار داند و بسیار طاعت خود اندك... علامتی دیگر حیرت وهیمان درمشاهدهٔ جمال محبوب ... علامتی دیگر که مشاهدهٔ محبوب و وصال او درشوقش نقصان نیارد . بل هر لحظه در مشاهده وهر نفس درمواصله شوقی جدید وتعطش داعی هل من مزید در نهاد او انگیخته میگردد...»[1].

شوق : شوق یکی از لوازم محبت است و«مراد از آن هیمان داعیهٔ لقای محبوب است در باطن محبّ و وجود آن لازم صدق محبت است. چنانك **ابوعثمان حیری** گوید: **الشوق ثمرة المحبة من احب الله اشتاق الی لقائه**»[2].

رسالة القشيريه

در رسالة القشیریه فرق بین محبت وعشق مشروحاً مذکور است. ابو القاسم عبدالکریم بن هوازن القشیری نیشابوری متوفی درسنهٔ ٤٦٥ ازقول«ابوعلی الدقاق»فرق عشق ومحبت را چنین بیان میکند که عشق ازافراط درمحبت حاصل شود و نسبت افراط بخدا ناممکن است پس وصف خدای بعشق محال بود و آنچه خدای بدان نرسد بنده را رسیدن بدان چگونه بود، وچون چنین بود نه محبت خدای را به بنده و نه محبت بنده را بخدای عشق

۱ـ مصباح الهدایة چاپ تهران ص٤١١-٤٠٤.

۲ـ » » » » ص٤١١.

نتوان نامید[1].

چنانکه درفرق عشق ومحبت وعدم جواز وصف خدای و بنده بعشق دیده میشود طرز استنتاج واستدلال صاحب رسالة القشیریة سخت زاهدانه و تکلف آمیز است، والبته از ابوالقاسم قشیری که از بزرگان تصوف عابدانه محسوب میشود ومناقشات ومخالفات او با ابوسعید ابوالخیر درهر فصل از اسرارالتوحید جلوه گر است جز این انتظار نمیرود. ناگفته نباید گذاشت که بحث عزّالدین محمود کاشانی درمصباح الهدایة (گرچه این کتاب نیز ازمدارك كلاسيك تصوف بشمار است) درباب محبت سخت رقیق ولطیف دلکش است(رجوع شود بهمبحث ماقبل ازهمین فصل).

در رسالة القشیریة نیز بحثی مفید، مستند باحادیث واقوال بزرگان عرفا، دربارهٔ محبت رفته است وبعضی همانست که درمبحث« مصباح الهدایة » دیدیم وآنچه قابل توجه میباشد از اینقرار است:

حدیث نبوی : هر که دیدار خدای دوست دارد خدای دیدار او دوست دارد و هر که دیدار خدای دوست ندارد خدای دیدار او دوست ندارد[2].

شبلی گوید : محبت را از آن محبت گویند که هرچه جز محبوب ازصفحهٔ دل بزداید[3].

محمد بن الفضل گوید: محبت یکسو شدن همهٔ محبتهاست از دل جز محبت دوست[4].

۱- وسمعته یقول (الاستاذ ابوعلی الدقاق رحمه الله تعالی) العشق مجاوزة الحد فی المحبة والحق سبحانه لایوصف بانه یجاوز الحد فلایوصف بالعشق، ولوجمع محاب الخلق کلهم لشخص واحد لم يبلغ ذلك استحقاق قدرالحق سبحانه فلایقال ان عبداً جاوز الحد فی محبة الله تعالی فلایوصف الحق سبحانه بانه یعشق ولاالعبد فی صفته سبحانه بانه یعشق، فنفی العشق ولاسبیل له الی وصف الحق سبحانه لامن الحق للعبد ولا من العبد للحق سبحانه.

۲- (اخبرنا) ابونعیم عبدالملك بن الحسین قال حدثنا ابوعوانة یعقوب بن اسحق قال حدثنا السلمی قال حدثنا عبدالرزاق عن معمر عن همام بن منبه عن ابی هریرة قال قال رسول الله ص: **من احب لقاءالله تعالی احب الله لقاءه ومن لم یحب لقاءالله لم یحب الله تعالی لقاءه**.

۳- وقال الشبلی سمیت المحبة محبة لانها تمحو من القلب ماسوی المحبوب.

۴- وقال محمد بن الفضل: المحبة سقوط کل محبة عن القلب الآمحبة الحبیب.

جنید گوید: محبت آنست که سخت بخواهی ولی نرسی[1].

و گویند: محبت خارخاریست که از دوست در دل افتد[2].

و گویند: محبت عشق و آشوبیست که ازجانان درجان پدید آید[3].

و گویند: اول عشق فریب است و آخر آن مرگ[4].

ازقول **ابن‌مسروق** روایت کند که سمنون را دیدم سخن ازعشق میگفت ناگـاه قندیلهای مسجد جملگی بشکستند[5]. باز ازسمنون روایت است که درمسجد نشسته بود وسخن ازعشق میگفت، ناگاه مرغکی درآمد و گرد او پروازمیکرد و نزدیك میشد تا بنشست و بمنقار برزمین میزد تا خون از زمین بجوشید ومرغك بیفتاد و در دم بمرد.

جنید گوید: مهری که برغرضی استوار باشد چون غرض یکسو شد آن مهر نیز یکسوشود[6].

تقدّم محبّت برمعرفت: قشیری درتحقیق این مطلب میگوید که اکثر اهل تحقیق معرفت را برمحبت مقدّم میدارند درحالیکه سمنون محبت را برمعرفت مقدّم میداشت. نزدمحققین محبت استهلاك درلذت است ومعرفت شهود درحیرت وفنا درهیبت.

فرق شوق واشتیاق: از اباعلی الدقاق نقل کند که فرق است بین شوق واشتیـاق، شوق بملاقات ودیدار آرام پذیرد واشتیاق بدیدار از بین نرود[7].

۱ـ وقال الجنید: المحبة افراط المیل بلا نیل.

۲ـ و یقال: المحبة تشویش فی القلوب یقع من المحبوب.

۳ـ و یقال: المحبة فتنة تقع فی الفؤاد من المراد.

٤ـ وقیل: الحبّ اوّله ختل وآخره قتل.

٥ـ قس با:

چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت | چون بعشق آمد قلم برخود شکافت
چون سخن دروصف این حالت رسید | هم قلم بشکست و هم کاغذ درید «مولوی»

٦ـ وقال الجنید: کلّ محبة کانت لغرض اذا زال الغرض زالت تلك المحبة.

عشقهایی کز پی رنگی بود | عشق نبود عاقبت ننگی بود

۷ـ رك: الرسالة القشیریة طبع مصر، «باب المحبة» ص۱٥۷ و«باب الشوق» ص۱٦۲.

لمعات واشعة اللمعات

اشعة اللمعات شرحیست که مولانا عبدالرحمن جامی بر کتاب لمعات ازمولانا فخر الدین عراقی نوشته و عراقی که حافظ را باشعار او اقبالی تمام بوده‌است در تألیف این کتاب بمسموعات خود ازصدرالدین قونیوی در بارهٔ معارف فصوص الحکم محیی الدین اعرابی توجّه داشته. اشعة اللمعات مجموعه‌ایست مشتمل بر حقایق ومعارف بیشمار وتبرّکاً پاره‌ای قسمتهای آنرا دراینجا نقل می کنیم:

وحدت مطلق یا «همه‌اوبی»:

ترا ز دوست بگویم حکایتی بی‌پوست — همه‌ازوست و گر نیك بنگری همه‌اوست
جمالش ازهمه‌ذرّات کون مکشوف‌است — حجاب تو همه پندارهای تو بر توست[1]

جز عشق درعالم چیزی نیست:

«**وکیف ینکر العشق ومافی الوجود الّا هو** یعنی چون ناشناخته ماندعشق وحال آنکه در وجود نیست الّا عشق، رباعی:

در کون ومکان هیچ نبینم جزعشق — پیدا و نهان هیچ نبینم جز عشق
حاشا که ز سرّ عشق غافل مانم — چون در دو جهان هیچ نبینم جزعشق»[1]

عشق قابل تقریر و بیان نیست[2]:

«رتبت عشق برتر ازآنست که بقوّت فهم و بیان پیرامن سراپردهٔ جلالت او توان گشت ، یا بدیدهٔ کشف وعیان بجمال حقیقت او نظر توان کرد:

تعالی العشق عن همم الرجال — و عن وصف التفرّق والوصال
متی ما جلّ شیء من خیال — یجلّ عن الاحاطة والمثال

بتنق عزّت محتجب‌است وبکمال استغناء متفرّد ، حجب ذات او صفات اوست و صفاتش مندرج در ذات ، و عاشق جمال او جلال اوست ، و جمالش مندمج درجلال ،

۱ـ اشعة اللمعات، شرح لمعهٔ هفتم.

۲ـ حافظ فرماید: ای آنکه بتقریر وبیان دم‌زنی ازعشق * ما باتو نداریم سخن خیر وسلامت.

علی‌الدوام خود باخود عشق بازد و باغیر خود نپردازد، هر لحظه‌از روی معشوقی پرده براندازد، وهر نفس از راه عاشقی پردهٔ آغازد :

عشق در پرده مینوازد ساز عـاشقی کو که بشنود آواز؟[1]
هر نفس نغمهٔ دگر سازد هر زمـان زخمهٔ کند آغاز
همه‌عالم صدای نغمهٔاوست که‌شنید این‌چنین‌صدای دراز؟»[2]

اتحاد عشق‌وعاشق‌ومعشوق:

« اشتقاق عاشق‌ومعشوق‌ازعشق‌است، وعشق درمقرّعزّخود از تعیّن‌منزّهست ودر حریم‌عین‌خود از بطون وظهور مقدّس، بلی‌بهر اظهار کمال‌از آن‌روی که‌عین‌ذات‌خود است خودرا در آینهٔ عاشقی‌ومعشوقی‌بر خود عرضه کرد، حسن‌خودرا بر نظر خود جلوه داد از روی ناظری و منظوری ، نام عـاشقی و معشوقی پیدا شد ، نعت طـالبی و مطلوبی ظاهر گشت ، ظاهررا بباطن‌نمود آوازهٔ عـاشقی‌بر آمد ، باطن را بظاهر بیاراست نام معشوقی آشکارا شد»[3].

کتاب‌اللمع[4]

ابو نصرسرّاج در کتاب‌اللمع احوال اهل‌محبت را سه درجه میداند:

اول محبت‌عامّه که از احسان خدا به‌بنده پیدا میشود وشرط این‌حال‌ازمحبت آن‌است که‌سمنون گفته«صفاءالود مع‌دوام‌الذکر لان من‌احب شیئاً اکثرمن‌ذکره».

۱ـ عقل‌درشرحش‌چوخر در گل بخفت **شرح‌عشق‌وعاشقی‌هم‌عشق گفت** «مولوی».

۲ـ رك: اشعةاللمعات ،مقدمه. ۳ـ رك: اشعةاللمعات، لمعهٔ‌اول.

٤ـ «کتاب‌اللمع فی‌التصوف» تألیف‌ابو نصرعبدالله‌بن‌علی‌سراج طوسی‌متوفی‌درسال۳۷۸ یکی‌ازقدیمترین ومعتبرترین کتب مؤلفین‌قدیم صوفیه و مشتمل برمقدماتی‌است برای‌بیان‌تصوف و شناساندن عرفان واهمیت مقام‌عرفا وبحث دراحوال ومقامات سالك طریقت واقامهٔ ادله ازقرآن واحادیث برای اثبات صحت مقالات صوفیه و مقامات عارفین ومناقب مشایخ قوم و ذکرآداب متصوفه واثبات‌آیات و کرامات اولیا وتوضیح الفاظ واصطلاحات مشکله وتفسیر وتوجیه شطحات صوفیه. این کتاب درسنهٔ۱۹۱٤میلادی درلیدن‌باهتمام رینولد الین‌نیکلسن‌بطبع‌رسیده‌است(برای تألیفات صوفیه رك: تاریخ‌تصوف دکترغنی ص۵۳۱ ببعد).

حال دوم محبت صادقین و متحققین است که زاییدهٔ نظر قلب است به بی‌نیازی و جلال و عظمت و علم و قدرت خداوند و وصف این قسم محبت آن است که ابوالحسین نوری گفته: «هتك الاستار و کشف الاسرار»، و نیز ابراهیم خواص گفته: محبت «محو ارادت است و احتراق جمله صفت بشریّت و حاجات»[1].

حال سوم محبت صدّیقین و عارفین است که نتیجهٔ نظر پاك و معرفت کامل آنهاست باینکه خداوند بدون علّت و سبب و بصرف فضل و رحمت آنهارا دوست میدارد کذلك آنها هم بدون علّت خدا را دوست میدارند[2]، و این همان مرحلهٔ **ما عبدتك خوفاً من نارك ولاطمعاً في جنتك بل وجدتك اهلاً للعبادة فعبدتك** است.

فصل سوم

عشق از نظر مولانا

مولانا جلال‌الدین را میتوان سرحلقهٔ عارفان عاشق و سلطان بلامنازع مکتب عرفان عاشقانه و مکمّل عرفان ایرانی نامید. مولانا روش عاشقانه‌ای را که بموازات روش زاهدانه در طی چند قرن تطوّر و تحوّل عرفان عاشقانه تکامل یافته و در آثار شیخ فریدالدین عطّار رنگ ثابت و مشخصی بخود گرفته بود بحدّ اعلای تکامل و عمق و لطافت رسانید.

روش عاشقانه که مدّت چند قرن همدوش و موازی روش عابدانه یکی از دو شیوه و روش مکتب تصوف اسلامی محسوب میشد با نبوغ خداداد و عشق آتشین مولانا رجحان قطعی بر روش زاهدانه پیدا کرد و مذهب مختار کاملان و واصلان و اهل معرفت قرار گرفت. مولانا یکباره حدود و ثغور مکاتب کلاسیك تصوف را درهم شکست و مسندها را برانداخت و بآداب وقیود و تکالیف پشت‌پا زد واساس معرفت و عرفان را برعشق وشور واخلاص ومحبت ومعرفت استوارساخت.

۱- تذکرة‌الاولیاء ج۲ص۱۵۶.

۲- نقل از تاریخ تصوف دکتر غنی ص۳۲۸.

مثنوی معنوی بزرگترین گنجینهٔ عشق وعرفان ، عالیترین مولود فعالیّت ذهن وقّاد ومغز توانا و روح حسّاس بشر متفکر، یکی از کاملترین آثار معنوی جهان ، اثری که هنوز بعداز قرون متمادی ژرفترین و درخشانترین تجلّی اندیشه و روح انسانی بشمار میرود با نغمه‌های جانسوز نی عاشق آغاز میشود وسر آغاز این دفتر معرفت بحدیث راه پرخون و سخن جانسوز عشق مجنون آراسته است . مولانا در آغاز مثنوی از زبان نی نالان کوشش جان مشتاق عاشق را برای دریدن حجاب کثرت ودرك بیواسطهٔ وحدت واتّصال قاطع وفنای کامل در دریای ابدیّت و پیوستن باصل خویش بشیواترین بیان شرح میدهد وهرحر کتی را درعالم وجود ناشی از این عشق واشتیاق بسوی اصل و در جستجوی وصل میداند. میگوید: آتش نی ازعشق است، جوشش می ازعشق است، فضیلت بشر بر کاینات وبرابری جسم خاکی او با افلاك هم ازعشق است، طبیب جمله دردهای بیدرمان عشق است، مزیل نخوتها وناموسها عشق است، اگر نالهٔ نی آتش درجان سوختگان میزند از آنست که بحدیث عشق و بنغمهٔ جانسوز فراق مترنّم است ، اگر آنچه نی در پرده‌های زیر وبم میگوید فاش برزبان من جاری شود جهان خراب خواهد شد:

آتش عشق است کاندر نی فتاد　　　جوشش عشق است کاندر می فتاد
جسم خاك ازعشق بر افلاك شد　　　کوه در رقص آمد وچالاك شد
شادباش ای عشق خوش سودای ما　　　ای طبیب جمله علّتهای ما
ای دوای نخوت و ناموس ما　　　ای تو افلاطون وجالینوس ما
سرّ پنهانست اندر زیر و بم　　　فاش اگر گویم جهان برهم زنم
آنچه نی میگوید اندر این دو باب　　　گر بگویم من جهان گردد خراب[1]

حدیث عشق بزبان وبیان در آمدنی نیست، هر سرّی را برزبان میتوان جاری ساخت جز رازعشق، هر رازی را میتوان بر صفحهٔ کاغذ ثبت کرد جزراز سوزان عشق ، زبان از رازعشق بسوزد و کاغذ آتش گیرد وقلم برخود شکافد، عقل با همه زیر کی در

۱ـ مثنوی چاپ خاور (سال ۱۹ـ۱۳۱۵) ص۲.

شرح عشق چو خر در گل بماند بالاخره حدیث عشق را از خود عشق باید پرسید زیرا برای آفتاب دلیلی جز خود او جستن از کوری و ابلهی است:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان — چون بعشق آیم خجل گردم از آن

گرچه تفسیر زبان روشنگر است — لیك عشق بی‌زبان روشنتر است

چون قلم اندر نوشتن میشتافت — چون بعشق آمد قلم بر خود شکافت

چون سخن در وصف اینحالت رسید — هم قلم بشکست و هم کاغذ درید

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت — شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت[1]

آفتاب آمد دلیل آفتاب — گر دلیلت باید از وی رو متاب[2]

هرچه هست معشوق است و عاشق در برابر معشوق وجودی ندارد:

جمله معشوقست و عاشق پردهٔ — زنده معشوقست و عاشق مردهٔ[3]

رهبر مولانا نیز خود عشق است:

پرّ و بال ما کمند عشق اوست — مو کشانش میکشد تا کوی دوست[4]

بیماری عشق جدا از دیگر بیماریهاست و نه تنها چون دیگر علّتها مکدّر مغز و جان نیست بل کاشف اسرار و اصطرلاب رموز الٓهی میباشد:

علّت عاشق ز علّتها جداست — عشق اصطرلاب اسرار خداست[2]

اصل، عشق و اشتیاق و هیجان روح و خلجان باطن است، و این عشق و اشتیاق متوجّه هرجمالی باشد - چون هرچه درجهان است سایه و مظهری از جمال لایزال آسمانی است - رهبر و هادی عاشق بسوی جمال حقیقی خواهد بود:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است — عاقبت ما را بدان شه رهبر است[5]

۱- ساقی بیا که عشق ندا میکند بلند — کانکس که گفت قصهٔ ما هم زما شنید
«حافظ»

۲- مثنوی ص۴. ۳- مثنوی ص۳. ۴- مثنوی ص۳، قس با این بیت:

راهی پر از بلاست ولی عشق پیشواست — تعلیممان کند که درین ره چسان رویم

۵- مثنوی ص۴.

عشق برتر از دوعالم ومذهب عشق بالاتر ازمذاهب مختلف است؛ مذهب عشق مذهب عدم وفنای محض میباشد وپای عقل درقلمرو عشق لنگ است:

با دوعالم عشق را بیگانگی است | واندر آن هفتاد ودو دیوانگی است
غیرهفتاد و دو ملّت کیش او | تخت شاهان تخته بندی پیش او
پس چه باشد عشق دریای عدم | درشکسته عقل را آنجا قدم[1]

حافظ شرط اول قدم سلوك درراه عشق را دست از عقل ودل وجان شستن معرّفی میکند:

در ره منزل لیلی که خطرهاست در آن | شرط اول قدم آنست که مجنون باشی[2]

وتنعم را با عشق سازگار نمیداند:

ناز پرورد تنعم نبرد راه بدوست | عاشقی شیوهٔ رندان بلاکش باشد[3]

مولانا نیز همین عقیده را دارد ومیفرماید: عشق از اول با سختی وخون ومرگ وشکنجه توأم است تا آنانکه قدم ثبات ندارند پی کارخویش گیرند وشعله های اوّل عشق برای آنست که قلب غش آلود خامان را از زر ناب کاملان جدا سازد:

پس شکنجه کرد عشقش برزمین | خود چرا دارد ز اول عشق کین
عشق از اول سر کش وخونی بود | تا گریزد آنکه بیرونی بود[4]

تو که بیك خواری ازعشق گریزانی جز نام ازعشق چیزی نمیدانی:

تو بیك خواری گریزانی ز عشق | تو بجز نامی چه میدانی ز عشق
عشق را صد ناز و استکبار هست | عشق با صد ناز می آید بدست[5]

حرکت کاینات و گردش تکاملی وتحوّل موجودات همه ناشی ازعشق است:

دور گردون را ز موج عشق دان | گر نبودی عشق بفسردی جهان
کی جمادی محو گشتی در نبات | کی فدای روح گشتی نامیات
روح کی گشتی فدای آن دمی | کز نسیمش حامله شد مریمی

۱- مثنوی ص۲۱۳. ۲- غزل ۴۵۸. ۳- غزل ۱۵۹. ٤- غزل ۲۱۳.
۵- مثنوی ص۲۹۸.

هریکی برجا فسردی همچو یخ　　　کی بُدی پرّان وجویان چون ملخ
ذره ذره عاشقان آن جمـــال　　　می شتابـــد درعلو همچون نهال[1]

عشق قویترین و بزرگترین قدرت درعالم وجود بشمار میرود و درتمام ذرات وجود ساری است:

عشق جوشد بحر را مانند دیگ　　　عشق ساید کوه را مانند ریگ
عشق بشکافد فلك را صد شکاف　　　عشق لرزاند زمین را از گزاف[2]

فضیلت وسروری مطلق رسول اکرم ص نیزازبرکت عشق وشوری بود که خدای بزرگ دروجود پاکش بودیعه نهاده بود. سرشت رسول بزرگوار ازعشق بود وبخاطر همین عشق محمّدی خداوند کاینات را بوجود آورد:

بـا محمد بود عشق پاك جفت　　　بهرعشق اورا خدا لولاك گفت
گرنبودی بهرعشق پـــاك را　　　کی وجـودی دادمی افلاك را
من بـدان افراشتم چرخ سنی　　　تـــا علوّ عشق را فهمی کنی...
خاكرا من خوار کردم یکسری　　　تا زذلّ عاشقان بـــویی بری[2]

زیرکی ازابلیس وعشق ازبشراست، وبرای گذشتن ازدریای بیکران وجود عشق باید نه چالاکی:

داند او کو نیك بخت ومحرمست　　　**زیرکی زابلیس و عشق ازآدمست**
زیرکی آمـــد سباحت دربهار　　　کم رهد غرقست اوپایان کار
وانگهان دریـــای ژرف بی‌پناه　　　در رباید هفت دریا را چو کاه
عشق چون کشتی بود بهرخواص　　　کم بودآفت بود اغلب خلاص[3]

چون مجنون‌دید ناقه هوای کره دارد ورهبراوبسوی لیلی نتواندبود خودرا ازاشتربزیرافکند وپایش‌شکست وبسرغلطان چون گوی جانب معشوقه روان‌شد پس اگردرعشق مولی‌صادقی درحالیکه می‌بینی مرکوب‌تن هرروز ترا فرسنگها ازمولی

۱ـ مثنوی ص۳٤٤　　　۲ـ مثنوی ۳۲۵　　　۳ـ مثنوی ۲۳۸

دورمیکند چگونه سوارجان‌ازمر کوب تن فرو ناری :

زین کند نفرین‌حکیم خوش دهن | برسواری کو فرو ناید ز تن
عشق مولی کی کم از لیلی بود | گوی گشتن بهر او اولی بود
گوی شو میگرد بر پهلوی صدق | غلط غلطان در خم چوگان عشق
کاین‌سفر زین پس‌بود جذب خدا | وان سفر بر ناقه باشد سیرما[1]

مرد با همّت آنست که توسن سر کش‌عشق را رام کند ولی چون هیچ کمندی بر گرد عشق نیاید باید کمند عشق‌را بر گردن خود پذیرفت وخود رام عشق شد:

آنکه‌ارزد صید را عشق‌است و بس | لیك او کی گنجد اندر دام کس
تو مگر آیی وصید او شوی | دام بگذاری بدام اوروی
عشق میگوید بگوشم پست‌پست | **صید بودن خوشتر ازصیادیست**[2]
پر وبال ما کمند عشق‌اوست | مو کشانش میکشد تا کوی‌دوست[3]

عشق ورزی وسیلهٔ دیدار دوست و روزنه‌ای است بسوی جمال بیمثال او:

هین دریچه سوی یوسف باز کن | وز شکافش فرجهٔ آغاز کن
عشق ورزی آن‌دریچه کردن‌است | کز جمال دوست دیده روشن‌است
پس‌هماره روی معشوقه نگر | این‌بدست تست بشنو ای‌پسر
راه کن در اندرونها خویش را | دور کن ادراك دوراندیش‌را[4]

ادعای عشق با توقع حرمت وخودنمایی وحیله ورنگ سازگار نیست، باید از نقش‌ها عریان و سراسرجان شد :

عشق‌وناموس ای‌برادر راست‌نیست | بر در ناموس ای عاشق مایست
وقت آن آمد که من عریان شوم | نقش بگذارم سراسرجان شوم[5]

لازمهٔ توفیق درعشق و پیوستن بحقیقت ، صداقت و خلوص نیّت است . عشق

۱- مثنوی ص۲٤۱-۲٤۰ ۲- مثنوی ص۲۸۵ ۳- مثنوی ص۳
٤- مثنوی ص۳۹۸-۳۹۷ ۵- مثنوی ص۳٦۱

حقیقی آنست که جز ذات معشوق هدفی نداشته باشد و گرنه:

عشقهایی کز پی رنگی بود   عشق نبود عاقبت ننگی بود

بیت فوق با بیت دیگر مولانا:

عاشقی گرزین‌سر و گر زان‌سراست   عاقبت مارا بدان شه رهبراست

منافاتی ندارد و آنچه مورد نظر و توصیهٔ مولاناست اخلاص وصداقت درعشق است. مولانا میگوید این عشق صادقانه و مخلصانه خواه از این‌سر باشد و خواه از آن‌سر، خواه مستقیماً متوجه جمال حقیقی باشد و خواه متوجه مظاهر خاکی آن جمال، عاقبت مارا بسوی معشوق حقیقی رهبراست وشرط همان اخلاص وصداقت وداشتن عشق‌حقیقی وشور باطنی وعمیق میباشد و گرنه عشقی که براساس امیال‌پست‌حیوانی وغرائزجسمانی استوار باشد عشق نیست بلکه مایهٔ ننگ است. پس منظور مولانا در بیت‌دوم **عاشقی** درمفهوم واقعی آنست درحالیکه در بیت‌نخست میفرماید که بسبب‌ضیق الفاظ این نوع تمایلات نازل ومبتذل را عشق مینامد و گرنه این‌چنین امیال ازنظر حقیقت **عشق** نیست بلکه **باعث ننگ** است وتوجیهات دیگری که بعضی‌ازشرّاح مثنوی دراین‌باره ذکر کرده‌اند ازعدم درك مفهوم حقیقی این دوبیت سرچشمه گرفته.

مولانا عشق‌را دریای عدم میداند وعاشق‌حقیقی درنظراو کسی است که ازقید هستی ونمودهای رنگارنگ رسته ومستغرق نیستی ویکرنگی و وحدت شده باشد:

پس چه باشد عشق دریای عدم   درشکسته عقل را آنجا قدم[1]

عاشقان را کار نبود با وجود   عاشقانرا هست بی‌سرمایه سود

بال نی و گرد عالم می‌پرند   دست نی و گو ز میدان می‌برند

آن‌فقیری کوزمعنی بوی‌یافت   دست ببریده همی زنبیل بافت

عاشقان اندر عدم خیمه زدند   چون‌عدم‌یکرنگ ونفس واحدند[2]

عشق حقیقی آتشی است که هرچه جزمعشوق باشد میسوزد و شمشیر «لا» در

۱- مثنوی ص۲۱۳   ۲- مثنوی ص۱۸۵

«الاّالله» میراند. قصر توجه عاشق به‌معشوق لازمهٔ عشق حقیقی است وعشقی که چنین نباشد عشق نیست بلکه هرزه سودایی است:

حبّذا آن شرط وشادا آن جزا | آن جزای دلنــواز جانفزا
عاشقـان را شادمانی و غم اوست | دست‌مزد واجرت‌خدمت‌هم اوست
غیرمعشوق ار تماشایی بــود | عشق نبــود هرزه سودایی بود
عشق آن‌شعله‌است کوچون برفروخت | هرچه‌جزمعشوق باقی‌جمله‌سوخت
تیغ لا درقتل غیر حق برانــد | در نگر آخر که بعد لا چه‌مـاند
مانــد الاّالله وباقی جمله رفت | شادباش‌ای‌عشق‌شرکت سوز زفت
خــود هم او بود اواین وآخرین | شرك جز از دیــدهٔ احول مبین[1]

کمال‌عشق درفنا وحیات‌جاودان‌عاشق درمرگ‌ازخود وزندگی‌بمعشوق‌است:

سخت‌تر شد بند من ازپنــد تو | عشق‌را نشناخت دانشمنــد تو
آن طرف که عشق میـافزود درد | بوحنیفه و شـافعی درسی نکـرد
تو مکن تهدیدم از کشتن که من | تشــنهٔ زارم بخون خویشتن
عـاشقان را هرزمانی مُردنیست | مردن عشاق خـود یکنوع نیست
او دوصد جان دارد ازجان هدی | وان دوصد را میکند هردم فـدا
گر بریزد خون من‌آن دوست‌رو | پای کوبان جـان برافشانم براو
آزمــودم مرگ من‌در زندگیست | چـون رهم زین زندگی پایندگیست
اقتلــونی اقتلونی یا ثقـات | انّ فی قتلی حیــاتاً فی‌حیات[2]
ایضا: مابها و خون‌بهــا را یافتیم | جانب جان بــاختن بشتافتیم
ای حیــات عـاشقان درمردگی | دل نیـابی جز که در دل بردگی[3]

عشق پاك ودرك بی‌شائبهٔ جمال جانان بهترین رهبر وبزرگترین معلم بشمار میرود. عاشق صادق بقدرت عشق بهویی بکوی دوست رسد ومقام ومنزلتی را که بـا عبادت هفتاد ساله بدان نتوان رسید احراز کند:

۱- مثنوی ص۲۸۸   ۲- مثنوی ص۱۹۸   ۳- مثنوی ص۳۶

بس کنم دلبر درآمــد درخطاب — گوش شو والله اعلم بالصواب
چونکه عاشق توبه‌کرد اکنون بترس — کو چو عیّاران‌کند بر دار درس
گرچه آن عـاشق بخارا میرود — نی بـدرس و نی بـاستا میرود
عاشقانرا شد مـدّرس حسن دوست — دفتر ودرس وسبقشان روی‌اوست
خام‌ُشند ونعرهٔ تکـــرارشان — میرود تا عرش و تخت یارشان
درسشان آشوب وچرخ و زلـزله — نی زیـاداتست وبـاب وسلسله[1]

خدا طالب عشق واخلاص ونیّت پاك است ویك‌لحظه سوز را باصدساله عبادت برابر نمیدارد. معشوق ازلی خواهان عشق و درد است نه تصنع وتکلّف وقیل‌وقال ولفظ بازی. عشق‌بالای مراتب واحوال ومذهب عشق‌فوق مسالك ومکاتب قراردارد:

وحی آمـد سوی موسی از خدا — بندهٔ مارا زما کردی جـــدا...
من نکردم خلق تـا سودی کنم — بلکه تا بربندگان جودی کنم
هندیانرا اصطلاح هنـــد مدح — سندیانرا اصطلاح سنـــد مدح...
ما برون را ننگریم وقـــال را — ما درون را بنگـریم وحال را...
چند ازاین‌الفاظ واضمار ومجاز — سوزخواهم سوز با آن سوز ساز
آتشی از عشق درجان برفروز — سربسر فکر وعبارت را بسوز
موسیا آداب دانان دیگرنــــد — سوختـه جان و روانـان دیگرنـد
عاشقانرا هرنفس سوزیـدنیست — برده ویران‌خراج وعشر نیست...
در درون کعبه رسم قبلـه نیست — چه‌غم ارغوّاص را پاچیله نیست
تـو زسرمستـان قلاوزی مجـو — جامه چاکان را چه‌فرمایی رفو
ملّت عشق از همه دینها جداست — عاشقان را مذهب وملت‌خداست[2]

دردفتراول فرماید:

لیك درویشی که‌آن تشنهٔ خداست — هست دایم از خدایش کار راست
لیك درویشی که تشنـــهٔ غیر شد — او حقیر وابلـــه و بی‌خیر شد

۱ـ مثنوی ص۱۹۹ ۲ـ مثنوی ص۱۰٦

نقش درویش است او نی اهل جان　　نقش سگ را تو بینداز استخوان
فقر لقمـــــه دارد او نی فقر حق　　پیش نقش مرده‌ای کم نه طبق...
عـاشق حـــــق است او بهر نوال　　نیست جانش عـاشق حسن وجمال
گر توهـم میکنـــــد اوعشق ذات　　ذات نبـــود وهم اسما وصفات...
عاشق تصویر و وهـــم خویشتن　　کی بـــود ازعاشقان ذوالمنن
عاشق آن وهم اگر صـادق بود　　آن مجازش تـــاحقیقت میرود[1]

جالب توجه آنجاست که مولاناچون در بیان معارف وحقایق پرده‌هارا برمیدرد و رموز اولین و آخرین را فاش برمیخواند اهل قشر و ظواهر را که همیشه انکشاف حقایق واسرار را موجب بیرونقی بازارخود میدیده وهمواره مزاحم اهل لُبّ وحقیقت بوده‌اند مورد انتقاد ودشنام قرارمیدهد ومیفرماید :

شرح میخواهد بیـان این سخن　　لیك می‌ترسم ز افهـــام کهن
فهم‌هـای کهنـــــهٔ کوته نظر　　صد خیـال بد در آرد در فکر
برسماع راست هر کس چیر نیست　　لقمـهٔ هرمرغکی انجیر نیست
خاصه مرغ مردهٔ پوســیده‌ای　　پُرخیالی، اعمیی ، بی‌دیده‌ای[2]

درعشق حقیقی هرچه جزمعشوق باشد سدّ راه است و این عشق آشناك حتی وجود وسائط را بر نمی‌تابد؛ اگرهم نیازی بوجود وسائط باشداین نیازتا وصول بمعشوق است و بعدازحصول وصال اوقات گرانبهایی را که باید صرف راز و نیاز بامعشوق‌شود درپـای وسائط و وسائل تلف کردن عین ابلهی است و بدان ماند که عاشقی در کنار معشوق وقت عزیز و گرانقدر وصال را صرف خواندن نامه‌های دیرین معشوق کند. بندهٔ معشوق باش نه بندهٔ احوال واوقات و وسائط ، اگر بندهٔ معشوق‌باشی احوال و اوقات و وسائط حلقهٔ بندگی تودر گوش خواهند کشید:

آن یکی را یار پیش خود نشاند　　نامه بیرون کرد وپیش یارخواند

۱ـ مثنوی ص٥٦ـ٥٥　　۲ـ مثنوی ص٥٦

بیتها در نامه و مدح و ثنا   زاری و مسکینی و بس لابها...

گفت معشوق این اگر بهر من است   گاه وصل این عمر ضایع کردنست

من به پیشت حاضر و تو نامه‌خوان   نیست این باری نشان عاشقان

گفت اینجا حاضری اما ولیك   من نمی‌یابم نصیب خویش نیك

آنچه میدیدم زتو پارینه سال   نیست این‌دم گرچه می‌بینم وصال...

گفت پس من نیستم معشوق تو   من ببلغار و مرادت در قتو

عاشقی تو بر من و بر حالتی   حالت اندر دست نبود ای‌فتی

پس نیم مطلوب کلّی تو من   جزو مقصودم ترا اندر زمن...

هست معشوق آنکه او یکتو بود   مبتدا و منتهایت او بود...

میراحوال است نی موقوف حال   بندهٔ این ماه باشد ماه وسال...

عاشق حالی نه عاشق برمنی   برامید حال برمن می‌تنی

آنکه گه ناقص گهی کامل بود   نیست معبود خلیل آفل بود

وانکه آفل باشد و گه آن واین   نیست دلبر لا احبّ الآفلین

هست صوفی صفا چون ابن وقت   وقت را همچون پدر بگرفته سخت

لیك صافی غرق عشق ذوالجلال   ابن کس نی، فارغ از اوقات وحال

غرقهٔ نوری که او لم یولد است   لم یلد لم یولد آن ایزد است

روچنین عشقی گزین گرزنده‌ای   ورنه وقت مختلف را بنده‌ای

منگر اندر نقش زشت وخوب خویش   بنگر اندر عشق و بر مطلوب خویش

منگر این را که حقیری یا ضعیف   بنگر اندر همت خود ای شریف[1]

و ناظر بهمین موضوع است قول مولانا در تفسیر شعر سنائی:

بهرچه ازراه وامانی چه کفر آن حرف وچه ایمان

بهرچه ازدوست دورافتی چه‌زشت آن نقش وچه زیبا

۱- مثنوی ص۱۵۹

فی معنی قول النبی ان سعداً لغیور و انا اغیر منه و الله تعالی اغیر منی و من غیرته حرّم الفواحش ما ظهر و ما بطن :

جمله عالم زان غیور آمد که حق　　برد درغیرت برین عالم سبق
اوچو جانست وجهان چون کالبد　　کالبد ازجان پذیرد نیك وبد...
هر که با سلطان شود او همنشین　　بردرش شستن بود حیف وغبین
دست بوسش چون رسید ازپادشاه　　گر گزیند بوس پا باشد گناه...
شاه را غیرت بود برهر که او　　بو گزیند بعد از آن که دیدرو...
اصل غیرتها بدانید ازاله　　آن خلقان فرع حق بی‌اشتباه...
ناخوش او خوش بود درجان من　　جان فدای یار دل رنجان من
عاشقم بر رنج خویش ودرد خویش　　بهرخشنودیِ شاه فرد خویش
خاك غم را سرمه سازم بهر چشم　　تاز گوهر پرشود دوبحر چشم...
ای رهیده جان توازما ومن　　ای لطیفهٔ روح اندر مرد وزن
مرد وزن چون یك شوند آن یك تویی　　چونکه یك‌ها محوشد آنك تویی
این من و ما بهر آن برساختی　　تا تو باخود نرد خدمت باختی
تا تو با ما وتو یك جوهرشوی　　عاقبت محض چنان دلبرشوی
تا من وتو ها همه یکجان شوند　　عاقبت مستغرق جانان شوند...
آنکه او بستهٔ غم وخنده بود　　او بدین دو عاریت زنده بود
باغ سبز عشق کو بی منتهاست　　جزغم وشادی درو بس میوه‌هاست
عاشقی زین هردوحالت برتراست　　بی بهار و بی‌خزان سبز وتراست[1]

مولانا جلال‌الدین در دفتر اول مثنوی ازدوسره بودن عشق سخن میگوید و عاشق ومعشوق را درعین‌حال معشوق وعاشق میداند ومیفرماید « هرمطلوبی » برای تحقق مطلوبیت و « هرمعشوقی » برای تحقق معشوقیت خود طالب و عاشقِ « طالب

۱ـ مثنوی ص۳۷

و عـاشق خود ، است پس هرعاشقی باعتباری معشوق و هرمعشوقی باعتباری عاشق خواهد بود :

جمله‌شاهان‌پست‌پستِ خویش را — جمله‌خلقان مست، مستِ خویش‌را
جمله شاهان بردهٔ بردهٔ خودند — جمله خلقـان مردهٔ مردهٔ خـودند
می‌شود صیاد ، مرغان را شکار — تا کنـــــد ناگاه ایشان را شکار
دلبران را دل اسیر بیـــدلان — جملـــــه معشوقان شکار عاشقان
هرکه عاشق دیـــدیش معشوق‌دان — **کو بنسبت هست هم این وهـــم‌آن**
تشنگان گر آب جویند ازجهان — آب هم جویـــــد بعالم تشنگان[1]

عاشق واقعی هم قهر وهم مهرمعشوق را دوست دارد زیرا قهر وجور معشوق نیزحا کی از اعتنای‌او بعاشق است . آنچه موجب‌یأس عاشق میباشد بی‌اعتنائی‌معشوق است و گر نه اعتنای او خواه مثبت (مهر) و خواه منفی (قهر) دلیل تمایل معشوق و ارزش عاشق درپیشگاه او واسباب امیدواری دل عاشق است ، بقول نظامی :

اگر بـا دیگرانش بود میلی — چرا ظرف مــرا بشکست لیلی

استغراق مولانا درعشق دوست بجایی‌رسیده‌است که اگر در برابرجور دوست ناله‌ای‌میکند نالهٔ شوق‌است نه‌نالهٔ درد. ولی مولانا ازین‌ناله نیزنادم است ومی‌ترسد که دوست ناله وفزع اورا باور کند وترک جور گوید . امّا باید دانست که این‌حال مولانا نه‌ازباب رضا بخواستِ دوست وتسلیم در برابرتقدیر اوست بلکه‌مولانادرحدّی ازکمال سیر میکند که قهردوست را مهر می‌بیند وانتقام اورا ازجان شیرین عزیزتر میدارد . مولانا متحمّل رنج دوست نیست بلکه از رنج او احساس لذت میکند :

ای‌بدی که‌تو کنی درخشم‌وجنگ — باطرب‌تر ازسماع وبانگ‌چنگ
ای جفای تو ز دولت خـــوبتر — وانتقـــــام تو ز جان محبوبتر

۱– مثنوی ص۳٦. حافظ فرماید :

سایهٔ معشوق اگرافتاد برعاشق چه‌شد — ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

نار تو این است نورت چون بود ... ماتم این، تاخود که سورت چون بود
از حلاوتهـــا که دارد جور تو ... وز لطافت کس نیابـــد غورتو
یـــادآور از محبتـــهای ما ... حق مجلسها وصحبتهـــای ما
نالم وترسم که او باور کنـــد ... وز ترحم جور را کمتر کنـــد
عاشقم برقهر و بـــر لطفش بجدّ ... بوالعجب مـن عـاشق این هردوضدّ[1]

حافظ شیراز از سختی راه پر نشیب وفراز عشق نالان است ومیفرماید :

فراز وشیب بیابان‌عشق دام‌بلاست ... کجاست شیر دلی کز بلانپرهیزد

آن شیردل کز بلا نپرهیزد مولانا است که نشیب را بافراز وبلا را با رفـاه دربرابر دیدهٔ یکی بین او اختلافی نیست . مولانا آن بُختی حمّال ِکوس است که ازبانگ ناچیز تبوراك‌طفلان‌نمیهراسد ومیفرماید هر که‌جویای گنج‌توفیق و وصول است باید چون‌آن مردِ جانباز دلیر پروای سر وجان ندارد و مردانه قدم درمسجد مهمان کش عشق نهد :

عاشقم من کشتهٔ قربـــان لا ... جان مـن نوبتگـــه طبل بلا
خود تبوراکست این تهدیدهـا ... پیش آنچه دیده است این دیدها
ای حریفان من از آنهـا نیستم ... کـز خیالاتـی در این ره بیستم
من چـو اسماعیلیـانم بی‌حـذر ... بـل چـو اسماعیـل آزادم زسر[2]

گرچه طریق مصلحت سرّپوشی و پوشیدن راز یار از اغیار است ولی بگوش عشق موافق نیاید این گفتار. جمع عشق وتوبه یاعشق وصبوری ازمحالات‌است زیرا توبه و خودداری وصف خلق وخاك ، وعشق وصف خدا وافلاك است :

پنـدها دادم که پنهان دار دین ... سِر بپوشـان از جهـودان لعین
عاشق‌است اورا قیامت‌آمدست ... تا در توبـــه براو بسته شدست
عاشقی و توبـه یـا امکان صبر ... این‌محالی‌باشد،ای‌جان، بس‌سطبر

۱ـ مثنوی چاپ خاور، ص۳۳ ؛ نیکلسن ص۹۶ دفتر اول و دوم .
۲ـ مثنوی چاپ کلالهٔ خاور، ص۲۰۳ .

توبه کرم وعشق همچون اژدها	توبه وصف خلق و آن وصف خدا

در دنبالهٔ این بحث فرق عشق حقیقی ومجازی موشکافانه وشاعرانه مورد بحث قرار میگیرد :

عشق ز اوصاف خدای بی‌نیاز	عاشقی برغیر او باشد مجاز
زانکه آن مس زراندود آمدست	ظاهرش نور اندرون دود آمدست
چون رود نور و شود پیدا دخان	بفسرد عشق مجازی آن زمان
چون شود پیدا دخان غم‌فزا	بفسرد نی عشق ماند نی هوا
وارود آن حسن سوی اصل خود	جسم ماند گنده و رسوا و بد
نور مه راجع شود هم سوی ماه	وارود عکسش ز دیوار سیاه
نی در او نوری بود نی زندگی	نی جمالش ماند و فرخندگی
پس بماند آب و گل بی آن نگار	گردد آن دیوار بی‌مه دیو وار
پس مس رسوا بماند دود وش	روسیه‌ترزو بماند عاشقش
عشق بینایان بود بر کان زر	هرزمانی لاجرم شد بیشتر
زانکه کان‌را در زری نبودشریك	مرحبا ای کان زر لاشكّ فیك
هر که قلبی را کند انباز کان	وارود زر تا بکان از لامکان
عاشق ومعشوق مرده ز اضطراب	مانده ماهی رفته زان گرداب آب
عشق ربّانیست خورشید کمال	امر نور اوست، خلقان چون ظلال[1]

عاشق صادق آنست که درعشق دوست قلم برسر دنیا و آخرت زند واز دوست غیردوست تمنایی نداشته باشد :

گنجهای خاك تا هفتم طبق	عرضه کرده بود پیش شیخ حق
شیخ گفتا خالقا من عاشقم	ور بجویم غیر تو بس فاسقم
هشت جنت گر در آرم در نظر	ور کنم خدمت من ازخوف سقر

۱ـ مثنوی ص ۳٦۷

مؤمنی باشم سلامت جوی من　　زانکه این‌هردو بود حفظ بدن
عاشقی کز عشق یزدان خورد قوت　　صد بدن پیشش نیرزد ترّه توت...
عاشق عشق خدا وانگاه مزد　　جبرئیل مؤتمن وانگاه دزد
عاشق آن لیلی کور و کبود　　ملك عالم پیش او یك ترّه بود[1]

عشق مورد احترام همهٔ موجودات است حتی حیوانات هم بدیدهٔ احترام در عشق مینگرند چنانکه مجنون از برکت عشق مورد دلسوزی و محبّت شیر و گرگ و دد واقع شد:

شیر و گرگ و دد ازو واقف شده　　همچو خویشان گرد او جمع آمده
کاین شدست از خوی حیوان پاك پاك　　پر ز عشق و لحم و شحمش زهرناك...
هرچه جز عشقست شد مأکول عشق　　دو جهان یکدانه پیش نول عشق
لحم عاشق را نیارد خورد دد　　عشق معروفست پیش نیك و بد
ور خورد خود فی‌المثل دام و ددش　　زهر گردد لحم عاشق بکشدش[1]

نتیجهٔ «دانش تام ومعرفت کامل» عشق است. عشق و محبت حقیقی معلول معرفت کامل و زدایندهٔ کینه ها و بدبینی‌ها و زیبا کنندهٔ زشتیها و رقّت‌بخش طباع و نفوس ومطهّر وملطِّف ارواح ومکمّل نقصهاست:

ازمحبّت تلخها شیرین شود　　از محبت مسّها زرّین شود
ازمحبت دُردها صافی شود　　وز محبت دردها شافی شود
ازمحبت خارها گُل می‌شود　　وز محبت سرکه‌ها مُل می‌شود
ارمحبت دار تختی می‌شود　　وز محبت بار بختی می‌شود
ازمحبت سجن گلشن می‌شود　　بی‌محبت روضه گلخن می‌شود
ازمحبت نار نوری می‌شود　　وز محبت دیو حوری می‌شود
ازمحبت سنگ روغن می‌شود　　بی‌محبت موم آهن می‌شود

۱ـ مثنوی ص۳۲۵

از محبت حزن شادی می‌شود
وز محبت غول هادی می‌شود
از محبت نیش نوشی می‌شود
وز محبت شیر موشی می‌شود
از محبت سقم صحت می‌شود
وز محبت قهر رحمت می‌شود
از محبت مرده زنده می‌شود
وز محبت شاه بنده می‌شود
این محبت هم نتیجهٔ دانش‌است
کی گزافه برچنین تختی نشست
دانش ناقص کجا این عشق زاد
عشق زاید ناقص امّا برجماد...
دانش ناقص نداند فرق را
لاجرم خورشید داند برق را[1]

بالاخره بقول مولانا :

در نگنجد عشق در گفت‌وشنید
عشق دریاییست قعرش ناپدید
قطره‌های بحر را نتوان شمرد
هفت‌دریا پیش آن بحر است‌خُرد
این سخن پایان ندارد ای‌فلان
باز رو درقصهٔ عشق زمان[2]

درخاتمهٔ این بحث دلکش متذکرمیشویم که آثار وافکار مولانا اصولا برعشق استوار است واگر بخواهیم عقیده وطرز توجه مولانا را دربارهٔ «عشق» خوب درك کنیم باید کلیهٔ آثار او بخصوص مثنوی معنوی و دیوان غزلیات وفیه مافیه ومجالس سبعه را ازآغاز تا انجام بدقت مورد مطالعه قراردهیم وباید متوجه‌بود که لحن‌مولانا دراین‌باره در دیوان غزل عاشقانه‌تر ودرمثنوی حکیمانه‌تراست. بحث دربارهٔ «عشق ازنظر مولانا» را به‌ابیاتی چند از دیوان غزل او ختم میکنیم :

عشق عنایت الهی وهدایت آسمانی است ؛ شرح عشق را بوحنیفه‌ها وشافعی‌ها ندانند؛ علم‌عشق بی‌نهایت‌است؛ شرط وصول‌بدوست نیستی‌ازخودی وفنای محض‌است:

عشق جزدولت عنایت نیست
جز گشاد دل وهدایت نیست
عشق را بوحنیفه شرح نکرد
شافعی را در او روایت نیست[3]

۱ـ مثنوی ص۱۰۲ ۲ـ مثنوی ص۳۲۵

۱ـ حلاج برسردار این نکته خوش‌سراید ازشافعی نپرسند امثال این مسائل «حافظ»

هر که را پرغم وترش دیـــدی نیست عـــاشق وزان ولایت نیست

در وحدت عاشق ومعشوق فرماید :

بازشیری باشکر آمیختنــــــد عاشقـــان با یکدگر آمیختنـــــد...

رنگ معشوقان ورنگ عاشقان جمله همچون سیم و زر آمیختنــــد

من دهان بستم تو باقی را بدان کاین نظر با آن نظر آمیختنــــد

عالم همه خود میکدهٔ بادهٔ عشق است :

دردیست دربن دل که هویدا نتوان کرد سرّی است دربن سینه که پیدا نتوان کرد

ازمهر تو یکذره چوخالی نتوان یافت قطع نظر ازدیر مسیحا نتوان کرد[1]

عالم چوهمه میکدهٔ بادهٔ عشق است مستی می و عشق بیك جا نتوان کرد

چون ازدل عاشق خبری نیست کسی را انکار دل عاشق شیـــدا نتوان کرد

مولانا درحال غلبهٔ جذبات راز جانسوز عشق را بی پرده برزبان جاری میسازد :

آنها که طلبکار خدائید خدائید بیرون زشما نیست شمائید شمائید...الخ

ایضاً: ای قوم بحج رفته کجائید کجائید معشوقه همین جاست بیائید بیائید...الخ

باید قفس تن را شکست و آزاد ازقید قالب مردار ظاهر بسوی معشوق پرواز کرد:

شمس تبریزا گر روی بمن بنمـایی من خود این قالب مردار بهم درفکنم

درمیان من ومعشوق همین است حجاب وقت آنست که این پرده بیکسو فکنم[2]

۱ـ درعشق خانقاه وخرابات شرط نیست هرجا که هست پرتو روی حبیب هست

آنجا که کار صومعه را جلوه میدهند ناقوس دیرراهب ونام صلیب هست «حافظ»

۲ـ ظاهراً حافظ درساختن غزل زیر تحت تأثیر همین غزل مولانا بوده است :

حجاب چهرهٔ جان می‌شود غبـــار تنم خوشا دمی که ازآن چهره پرده برفکنم

چنین قفس نه سزای چون من خوش الحا نیست روم بگلشن رضوان کـــه مرغ آن چمنم

عیان نشد که چرا آمــــــدم کجا رفتم دریغ و دردکــــه غافل زکارخویشتنم

بیت اخیر ازغزل حافظ مستقیماً ازچند بیت اول غزل مولانا متأثراست :

روزها فکر من اینست و همه شب سخنم کـه چرا غافل از احوال دل خویشتنم

بچه کار آمده‌ام آمــــدنم بهرچه بود بکجـــــا میروم آخر ننمـایی وطنم *

فنا ازخود قطرهٔ بقا بمعشوق است :

بمیرید بمیرید درین عشق بمیرید — درین عشق چومردید همه‌روح‌پذیرید
بمیرید بمیرید ازین مرگ مترسید — کزین‌خاك بر آیید سموات‌بگیرید
بمیرید بمیرید وزین ابر بر آیید — چو زین ابر بر آیید همه‌بدرمنیرید

فصل چهارم

عشق از نظر خواجهٔ شیراز

حافظ « عشق » را غالباً بلکه همیشه (جز بندرت و استثنا) درمفهوم کلّی و عالی ومعنوی آن یعنی‌هیجان وحرکت وانجذاب بسوی معبود مطلق وتأثر وشیفتگی دربرابرسرچشمهٔ حسن‌ازلی وتسلیم‌شوق‌آمیز دربرابر کشش‌دوست وبالاخره تأثر و تشوق‌درمشاهدهٔ‌زیباییهای‌طبیعت، که همه آیینه‌ای دربرابرجمال‌مطلق‌ونمونه‌وتصویری از زیبایی ازلی است، استعمال میکند وبصراحت خمیرهٔ بشر را بموجب آیهٔ مبارکهٔ « انّا عرضنا الامانة علی‌السموات والارض والجبال ... » وحدیث قدسی « کنت کنزاً مخفیاً ... » سرشته ازشراب عشق و آفرینش جهان و انسان را برای پرستش وعشق ورزی بجمال لایزال میداند. حافظ شیراز عقل را وسیلهٔ ناقصی میداند که برپایهٔ طبیعت‌قرار گرفته وقادر بدرك ماوراء طبیعت وفوق‌عالم مادّه وبطون مرموز ومستور جهان ظاهر وهستی‌پنداری‌نیست. بعقیدهٔ‌حافظ سُلّم سموات معارف‌وحقایق ونردبانی که بدان می‌توان از جرم حضیض خاك تا اوج زحل درنوردید و ازحدود خاك و افلاك برترپرید وچون قطره‌ای در دریای ابدیت فانی شد وبی‌پرده بوصل جانان و

---

* مانده‌ام‌سخت‌عجب کز چه‌سبب‌ساخت‌مرا — یاچه‌بودست مراد وی‌ازین‌سوختنـم
همچنین مقایسه‌کنید بیت مولوی را (درمیان من ومعشوق همین‌است حجاب) بااین ابیات‌حافظ:
میان عاشق ومعشوق هیچ حایل نیست — توخودحجاب‌خودی‌حافظ‌ازمیان‌برخیز
حجاب راه تویی حافظ ازمیان برخیز — خوشا کسی که درین راه بی‌حجاب رود

درك جمال بیحجاب او نائل آمد « عشق » است و بس . خواجه جهان را از جانان و بد و نیك و زهد وفسق و آب حرام و نان حلال را همه از دوست میداند و میگوید : هرچه بنعمت وجود آراسته‌است موردلطف محبوب و ازوست زیرا همین‌اعطای وجود بهرموجودی حکایت ازتوجّه موجد وخالق میکند، پس‌عاشق‌جانان باید عاشق منظور ومخلوق‌او نیز باشد. عارف‌عاشق‌مسلکی جز مسلك‌عشق ومحبت وصفاوصلح‌نمی‌تواند داشته‌باشد و کینه وتعصّب وخصومت وجنگ وعناد را دراین‌مذهب راهی‌نیست وچون ازدیدگاه عرفا چنانکه دیدیم «همه ازوست و گر نیك بنگری‌همه‌اوست» پس‌خصومت و کینه متوجه هرموجودی‌باشد درنظر مرد عارف‌معطوف بدوست و کفر طریقت‌است؛ این است سرّعشق ورزی عارف عاشق وصفا ومحبت ذاتی او باهمه چیز وهمه کس و عدم خصومت او با هیچکس وهیچ چیز ویکسان بودن همه درنظر او:

درعشق‌خانقاه وخرابات‌فرق‌نیست   هرجا که‌هست‌پرتوروی‌حبیب‌هست

عشق موهبتی خداداد است

حافظ شیراز عشق‌را نعمتی‌میداند که وصول‌بدان جز باهدایت‌و کشش‌معشوق وعنایت او ممکن نیست ؛ حافظ چون مولوی عشق را بررسته میداند نه بربسته:

زاهد ار راه‌بر ندی‌نبرد معذورست   عشق کاریست که موقوف‌هدایت‌باشد

ایضا: چون‌حسن‌عاقبت‌نه‌بر ندی‌وزاهدیست   آن به که‌کار خود بعنایت رها کنند

» بسعی‌خودنتوان‌بردپی‌بگوهرمقصود   خیال‌باشد کاین‌کار بی‌حواله بر آید

عشق ومستی وخرابی حافظ بخششی ازلی وموهبتی خداداد است:

مگر گشایش‌حافظ درین‌خرابی‌بود   که بخشش‌ازلش‌درمی‌مغان‌انداخت

عشق امانت آسمانی و ودیعهٔ الهی است درنزد بشر

آسمان بار امانت نتوانست کشید   قرعهٔ فال بنام من دیوانه زدنـد

ایضاً: خرابتر زدل‌من غم توجای نیافت   که‌ساخت‌دردل‌تنگم‌قرارگاه‌نزول

» سینهٔ تنگ من و بار غم او هیهات   مرد این‌بار گران‌نیست‌دل‌مسکینم

فضیلت بشر و رحجان او بر فلك و ملك از پرتو این ودیعهٔ خدایی است :

فرشته‌عشق نداند که‌چیست‌ای‌ساقی — بخواه‌جام و گلابی بخاك آدم‌ریز

ایضاً: بر درمیخانهٔ عشق‌ای‌ملك‌تسبیح گوی — کاندر آنجاطینت‌آدم مخمر میکنند

» چو حافظ گنج او درسینـــه دارم — اگرچه مدّعی بینـــد حقیرم[1]

« سلطان ازل گنج غم عشق بما داد — تاروی درین منزل ویرانه‌نهادیم

« جلوه‌ای کرد رخت دید ملك‌عشق‌نداشت — عین آتش‌شد ازین‌غیرت و بر آدم‌زد

عالم و آدم طفیل عشقند

اوّل عشق بوجود آمد و ایجاد عالم و آدم طفیل وجود عشق بود؛ اگر عشق نبود انس وجن و آدم وعالم بوجود نمی آمد. این اندیشه ملهم ازحدیث‌قدسی « کنت کنزاً مخفیاً فاحببت بان اعرف فخلقت الناس (الخلق) لکی اعرف » است که خلقت خلق و خلقِ ناس را طفیل « عارف‌جویی و عاشق طلبی معشوق » یا طفیل هستی عشق معرّفی میکند :

طفیل هستی عشقند آدمی وپری — ارادتی بنما تـــــا سعادتی ببری

نخستین‌عشق، عشق معشوق‌بود بعاشق یعنی‌چون‌تحقّق معشوقیت بوجودعاشق بود معشوق احساس احتیاج بوجود عاشق کرد :

سایهٔ معشوق‌اگر افتادبرعاشق چه‌شد — ما باو محتاج‌بودیم‌او بما مشتاق‌بود

اینجاست مرحلهٔ « تجلّی پرتوحسن » و احتیاج این حسن بی‌پایان بوجود موجودی که قادر بقبول این‌تجلّی و تحمّل این‌حسن بی‌پایان باشد، اینجاست مرحلهٔ « ایجاد عشق » وبالاخره «ایجاد جهان برای‌اینکه مرآت حسن شاهد ازلی گردد»:

در ازل پرتوحسنت زتجلّی دم زد — عشق پیدا شد و آتش‌بهمه عالم زد

مرحلهٔ دوم مرحلهٔ انتخاب ارجح ازمخلوقات بود برای اعطاء افتخارِ قبولِ این ودیعهٔ گرانبها :

۱- برای تفسیر این بیت رجوع شود درهمین کتاب بصفحهٔ ۳۶۰.

جلوه‌ای کرد رخت دید ملك عشق نداشت		عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد

بالاخره می‌بینیم که اساس جهان بر عشق استوار و فلسفهٔ ایجاد جهان اقتضای عشق است. حافظ در این بیت نیز همین مضمون را می‌پروراند:

جهان فانی و باقی فدای شاهد و ساقی		که سلطانی عالم را طفیل عشق می‌بینم

جای دیگر نیز همین مضمون آمده است و حافظ خواندن نقش مقصود را از کارگاه هستی فقط در سایهٔ عاشقی میسّر میداند، یا اصولا در نظر او «مقصود از کارگاه هستی» عشق است:

عاشق‌شو ارنه روزی کار جهان سر آید		ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی

عشق ازلی و ابدی است

حافظ عشق را سابق بر آفرینش عالم و آدم میداند:

پیش از این کاین سقف سبز و طاق مینا بر کشند

منظر چشم مرا ابــروی جانان طاق بود

از دم صبح ازل تا آخر شام ابد		دوستی و مهر بر یك عهد و یك میثاق بود

ایضاً: نبود نقش دو عالم که رنگ الفت بود		زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت

» عشق ما با خط مشکین تو امروزی نیست		دیر گاهی است کزین جام هلالی مستم

» ماجرای من و معشوق مرا پایان نیست		هر چه آغاز ندارد نپذیرد انجام

در نظر مولانا نیز رنگ الفت و طرح محبت و بالاخره وجود عشق سابق بر آفرینش کون و مکان است؛ عشق نخستین جلوهٔ وجود است و سابق بر آن چیزی نیست؛ وجود عشق با قدمت وجود الهی آمیخته است؛ عشق ودیعه‌ای است که در روز ازل از جانب دوست بجان مشتاق بشر سپرده شده:

پیش از آن کاندر جهان باغ رز و انگور بود

از شراب لایزالی جان ما مخمــــور بود

ما ببغـــــداد ازل لاف انا الحق میزدیم

پیش از آن کاین گیرودار و نغمهٔ منصور بود

ایضاً: پیشتر از خلقت انگورها ‌ ‌ ‌ ‌ خوردم از جام شرابش نه ها

عشق ابدی نیز هست:

ماجرای من و معشوق مرا پایان نیست ‌ ‌ ‌ ‌ هرچه آغاز ندارد نپذیرد انجام

ایضاً: از دم صبح ازل تا آخر شام ابد ‌ ‌ ‌ ‌ دوستی و مهر بر یک عهد و یک میثاق بود

» از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر ‌ ‌ ‌ ‌ یادگاری که در این گنبد دوار بماند

» عرضه کردم دو جهان بر دل کار افتاده ‌ ‌ ‌ ‌ بجز از عشق تو باقی همه فانی دانست

» جز دل من کز ازل تا با بد عاشق رفت ‌ ‌ ‌ ‌ جاودان کس نشنیدیم که در کار بماند

» خلل پذیر بود هر بنا که می بینی ‌ ‌ ‌ ‌ مگر بنای محبت که خالی از خلل است

عشق ابدی و مورث بقای جاودان است :

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد بعشق ‌ ‌ ‌ ‌ ثبت است بر جریدهٔ عالم دوام ما

عشق حافظ چون حسن معشوق درحدّ کمال ولایزال است :

بگرفت کار حسنت چون عشق من کمالی ‌ ‌ ‌ ‌ خوش باش زانکه نبود این هر دو را زوالی

عشق ودیعهٔ الٓهی است

خرده گیری بعاشقان اعتراض بر اسرار علم غیب و مخالفت با تقدیر الٓهی ، که عالم و آدم را برای عشق آفریده ، محسوب میشود :

مرا بر ندی و عشق آن فضول عیب کند ‌ ‌ ‌ ‌ که اعتراض بر اسرار علم غیب کند

عشق را فرمان خداوندی میداند :

جهانیان همه گر منع من کنند از عشق ‌ ‌ ‌ ‌ من آن کنم که خداوندگار فرماید

عشق عالیترین وسیلهٔ تطهیر و تلطیف و تکمیل روح بشر است

کمال روحی و معنوی فقط درسایهٔ عشق و محبت حاصل شدنی است، اگر ذرّه‌ای ناچیز باشی از پرتو عشق بخورشید کمال ازلی خواهی پیوست ، اگر کوزه‌ای حقیر باشی چون بدریای محیط پیوستی با دریا فرقی نخواهد داشت :

کمتر از ذرّه نه‌ای پست مشو مهر بورز ‌ ‌ ‌ ‌ تا بخلوتگه خورشید رسی چرخ زنان

ناظر بهمین مضمون است :

چو ذرّه گرچه حقیرم ببین بدولت عشق | که در هوای رخت چون بمهر پیوستم

ایضاً: بهواداری او ذرّه صفت رقص کنان | تا لب چشمهٔ خورشید درخشان بروم

گویا حافظ نیز این دنیا را مرحلهٔ تکاملی میدانسته ومعتقد بوده است برای تکامل وپیوستن بحقیقت مطلق و رسیدن بمعشوق ازلی باید دراین دنیا درتکمیل روح و تصفیه وتعلیهٔ جان واعدام قیود جسمانی وحیوانی وتحصیل گوهر کمال کوشید ، واگر این فرصت فوت بشود دیگر نمیتوان شاهد مقصود را درآغوش گرفت (قس با عقیدهٔ بودیزم) :

فرصت شمار صحبت کز این دو راهه منزل
چون بگــــذریم دیگر نتوان بهم رسیدن

ایضاً: عاشق شو ارنه روزی کار جهان سر آیـــد
ناخوانـــده نقش مقصود از کارگاه هستی

شرط توفیق درعشق بیخبری از بود خود وز کائنات است

یگانه حایل وحجاب بین عاشق ومعشوق خودبینی وخودرایی است :

میان عاشق ومعشوق هیچ حایل نیست | تو خود حجاب خودی حافظ ازمیان برخیز

ایضاً: ای دل مباش یکدم خالی زعشق ومستی | وانگه برو که رستی از نیستی وهستی

» دست ازمس وجود چو مردان ره بشوی | تا کیمیـــای عشق بیابی و زر شوی

» که بندد طرف وصل ازحسن شاهی | که بــا خـــود عشق بــازد جاودانه

» فکر خود و رای خود درعالم رندی نیست
کفرست درین مذهب خودبینی و خودرایی

استغنای معشوق و عشق

جمال یار ازعشق ناتمام بشر مستغنی است :

زعشق ناتمـام ما جمـال یـــار مستغنی است
بآب ورنگ وخال وخط چه حاجت روی زیبا را

ایضاً: سخن در احتیاج ما و استغنای معشوق است

چه سود افسونگری ایدل که دردلبر نمیگیرد

ایضاً: بمشک چین وچگل نیست بوی گل محتـاج

کـــــه نافه‌هاش زبنـــــد قبای خویشتن است

ولی عشق واشتیاق من بسبب استغنای معشوق انتفاءپذیر نیست. عشق من بر پایهٔ اخلاص استوار است نه ایجاب و اقتضا و تکلیف:

اگرچه حسن تـــــو ازعشق غیرمستغنی است

من آن نیم کـــه ازین عشقبـــــازی آیم بـاز

استغنای عشق نیز چون استغنای جمال یار مسلّم است:

گریهٔ حافظ چه سنجـــــد پیش استغنای عشق

کاندرین دریـا نمایـــــد هفت دریا شبنمی

جای دیگر نظر حافظ رقّت واعتلای بیشتری می‌یابد واحتیاج عاشق را قرینهٔ اشتیاق متقابل معشوق میداند:

سایهٔ معشوق اگر افتـــــاد برعاشق چه‌شد

ما باو محتاج بـــــوديم او بما مشتاق بود

تناقض ظاهری بین این دو نظر یعنی «استغنای معشوق» و «احتیاج واشتیاق معشوق» طبق توجیه عرفا چنین حل میشود: دوام و کمال عشق بسته بتناسب عاشق و معشوق است وچون جمال خداوندی درحدّ کمال است عشقی که متوجه جمال او میشود نیز باید درحدّ کمال باشد و از طرف دیگر میدانیم عشق از تعلق علم بجمال پیدا میشود وبرای درك جمال کامل، علم کامل لازم است و این علم یعنی علم کامل اختصاص بذات‌پاك خداوندی دارد، پس‌ازتعلّق علم‌ازلی بجمال‌ازلی که هردو درحدّ کمال‌است عشق‌کامل‌ازلی پیدا میشود وتحقّق این‌جمال کامل و زیبایی‌مطلق‌مستغنی از عشق ناقص و دنیوی ماست. عشق ما ناقص است زیرا علم و درك ما نسبت بجمال

آسمانی ناقص است، بعلاوه «استغنای جمال یار ازعشق ناتمام ما» چنین توجیه‌پذیر است که اولا کائنات سرتاسر جلوه گاه جمال او و ذرات وجود همه خریدار عشق او و وجودشان ناشی از عشق اوست، ازطرف دیگر درجلوه گاه ازلی عشق و عاشق و معشوق یکی است وحدودی که درعالم مجاز وچهاردیواری طبیعت بچشم میخورد در آن عالم مفهومی ندارد.

مسلك عشق جامع کلیهٔ مسالك و روش عشق فوق کلیهٔ روشهاست

بزعم حافظ وپیروان مکتب عرفان عاشقانه جهان باهمهٔ جوانب وعوامل خود از دوست بلکه جزء وجود دوست و آیینهٔ جمال لایزال اوست. آنانکه از مسجد و میخانه ومعبد وبتخانه یکی را دون دیگری جلوه گاه جمال دوست و خانهٔ عشق او میدانند دوبین وکافر عشق و بی‌خبر ازمعرفت وعشق حقیقی و وحدت واقعی هستند:

همه کس طالب یارند چه هشیار وچه مست — همه جا خانهٔ عشقست چه مسجد چه کنشت

ایضاً: درعشق خانقاه وخرابات فرق نیست — هرجا که هست پرتوروی حبیب هست

آنجا که کارصومعه راجلوه میدهند — ناقوس دیرراهب ونام صلیب هست

ایضاً: توخانقاه وخرابات درمیانه مبین — خدا گواست که هرجا که هست با اویم[1]

ایضاً لمحی از همین موضوع دارد:

توو تسبیح ومصلّی وره زهد وورع — من ومیخانه وناقوس وره دیروکنشت[2]

۱- عریان همدانی گوید:

خوشا آنون کـه از پا سرندونند — میان شعله خشك وتر ندونـند

کنشت وکعبـه و بتخانـه و دیـر — سرایی خالی از دلبر ندونند

ایضاً: بصحرا بنگـرم صحرا تـه وینـم — بـدریا بنگرم دریـا تـه وینم

بهرجا بنگـرم کـوه و در و دشت — نشان از قامت رعنـا تـه وینم

ایضاً: گلستان جـای تـــو ای‌نازنینم — مو درگلشن بخـاکستر نشینم

چه‌در گلشن چه‌در گلخن‌چه‌صحرا — چو دیده واکـرم جز ته نوینم

سعدی گوید:

که نورعالم‌علوی مرا هرروزمی‌تابد — تواش‌درصومعه‌دیدی من‌اندر کنج‌میخانه

۲- این بیت درنسخهٔ چاپ قزوینی نیست.

نالهٔ عاشق فقط از فراق معشوق نیست

درعشق حقیقی دل عاشق هرگز آرام نمی‌نشیند و چون عشق تمام‌شدنی نیست لازمهٔ عشق نیز که هیجان و ناله و افغان است تمام نمیشود و رقت و تأثر و درد عشق در زمان فراق ازدوری معشوق ودرایام وصال ازجلوهٔ جمال معشوق دل وجان عاشق را ترك نمیگوید :

بلبلی برگ گلی خوشرنگ در منقار داشت
واندران برگ ونوا خوش ناله‌های زار داشت
گفتمش درعین وصل این ناله وفریاد چیست
گفت مارا جلـوهٔ معشوق در این کار داشت

عشق مشکلیست آسان‌نما

عشق آسان‌نمای حافظ ومولوی متضمن هزاران‌خطر وسختی وناکامی است. آنانکه از دور باین مشکل آسان‌نما می‌نگرند آنرا بس ساده وآسان می‌پندارند و حافظ ومولانا ومریدان آندو بزرگ را که چنین راه و روش آسانی را برگزیده‌اند مورد اتهام راحت‌طلبی و کاهلی قرار میدهند و سرزنششان میکنند که از راه صعب تکالیف و عبادات هراسیده روی بعشق وعاشقی آورده‌اند و تنعّم وآسایش را بر تحمّل مرارتها و سختیهـا رجحان نهاده . ولی این غـافلان از حقیقت عشق خبر ندارند و نمی‌دانند ظاهرخرّم و دل‌انگیز عشق چه آههای سحرگاه واشگهای شبانه را از دیدهٔ ظاهربینان میپوشاند وچه مرارتها و خون‌دلها در کمین رهروان این طریق خطرناك است . آنانکه از دور نـاظر بعشق و رهروان عشقند انبساطها وهیجانهای عـاشق و کرشمه‌ها و محبتهای معشوق و بالاخره لبخندهای شوق وتبسمهای امید را می‌بینند ولی از رنجها و دردها و غمهایی که عاشق برای جلب مهر و اعتماد معشوق و اثبات صداقت و وفاداری خود متحمّل شده است ناآگاهند و نمی‌دانند این خنده‌ها مولود چه گریه‌ها واین محبتهای دوست زایدهٔ چه مایه دوریها ومهجوریها واشگباریهاست .

خواجهٔ بزرگوار که خود سرحلقهٔ عاشقان عارف است عشق را کاری خطیر و طریق عشق‌را طریقی بس پرنشیب وفراز وخطرناك میداند وعاشق را برعایت‌جانب احتیاط وپیروی ازدلیل راه پند میدهد واز بی «دلیل راه» قدم درطریق عشق گذاشتن‌برحذر میدارد ومیفرماید: کسی‌درین‌راه بجایی‌خواهدرسید وازین‌سفر پرخطر سود خواهد برد که جان در آستین نهاده وترك جان گفته و دوعالم دریك نظر باخته و قلم برسر اسباب دل خرّم زده وبلاکشی برنازپروردی اختیار کرده باشد ومراد دوست‌را مراد خویش قرار داده و زخم معشوق را مرهم پنداشته ...

نخستین بیت (مطابق ترتیب فعلی) از دیوان خواجهٔ شیراز حدیث عشق و مشکلهای راه عشق را بیان میکند :

الا یا ایّها الساقی ادر کاساً و ناولها — که‌عشق‌آسان‌نمود اول‌ولی‌افتادمشکلها

عیناً همین مضمون را دارد :

تحصیل عشق‌ورندی‌آسان‌نمود اوّل — آخر بسوخت‌جانم‌در کسب این‌فضائل

ایضاً :

چو عاشق‌میشدم گفتم که بردم گوهر مقصود

ندانستم که این دریاچه موج‌خو نفشان دارد

ایضاً: عشق بازی کار بازی نیست ای دل سر بباز

زانکه گوی عشق نتوان زد بچوگان هوس

» در ره منزل لیلی کــــه خطرهاست بجان

شرط اول قـــدم آنست کـه مجنون باشی

» گر مریـــد راه عشقی فکر بدنامی مکن

شیخ صنعان خرقه رهن خانـهٔ خمّار داشت

» حافظ آنروز طـرب نامهٔ عشق تـو نوشت

کـــــه قلم برسر اسبـــاب دل خرّم زد

اهل نظر دوعـالم دریك نظر ببازنـــد
عشقست و داو اوّل برنقـد جان توان‌زد

فراز و شیب بیابـــان عشق راه بلاست
کجـاست شیردلی کـز بـــلا نپرهیزد

لاف عشق و گله از یـار زهی لاف دروغ
عشقبـازان چنین مستحق هجراننـــد

طریق عشق پرآشوب و فتنـه است ای دل
بیفتـــد آنکه درین راه بـا شتاب زود

روندگـان طریقت ره بـلا سپرنـــد
رفیق عشق چه‌غـــم دارد ازنشیب وفراز

طهارت ارنه بخون جگر کنـــد عاشق
بقـــول مفتی عشقش درست نیست نماز

تو خفتهٔ و نشد عشق را کرانه پدیـــد
تبارك‌الله ازین ره کـــه نیست پایانش

هر که ترسد زملال ، انده عشقش نه‌حلال
سرِ ما وقــدمش یـــا لب ما و دهنش

در ره عشق کـــه ازسیل بلا نیست گذار
کـرده‌ام خاطر خود را بتمنّـای تو خوش

عشق‌بازی را تحمّل بایـد ای‌دل پـای‌دار
گر ملالی بود بود و گر خطایی رفت رفت

عاشق چه کنـــد گر نکشد بـار ملامت
بـــا هیچ دلاور سپر تیر قضـــا نیست

شیر در بادیـــهٔ عشق تو روبـــاه شود
آه‌ازین‌راه که دروی‌خطری‌نیست که‌نیست

راهیست راه عشق که هیچش کناره نیست

آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست

طریق عشق طریقی عجب خطرناك است

نعوذ بالله اگر ره بمأمنی نبری

عشقت بدست طوفان خواهد سپرد حافظ

چون برق ازین کشاکش پنداشتی که جستی

در ره عشق از آن سوی فنا صد خطر است

تا نگوئی که چو عمرم بسر آمد رستم

آشنایان ره عشق درین بحر عمیق

غرقه گشتند و نگشتند بآب آلوده

بکوی عشق منه بیدلیل راه قدم

که من بخویش نمودم صد اهتمام و نشد

ولی شیردلی که ازین راه پر بلا نپرهیزد و مردانه قدم در آن نهد سودها خواهد برد و بمرحلهٔ کمال ومعرفت واقعی خواهد رسید :

راه عشق ارچه کمین گاه کمانداران است

هر که دانسته رود صرفه ز اعدا ببرد

ایضاً: بعزم مرحلهٔ عشق پیش نه قدمی

که سودها کنی ار این سفر توانی کرد

یکی از عالیترین ابیات حافظ این بیت است :

ناز پرورد تنعّم نبرد راه بدوست — عاشقی شیوهٔ رندان بلاکش باشد

ناظر بهمین مضمون میباشد :

درطریق عشقبازی امن وآسایش خطاست

ریش باد آندل که بادرد تو جوید مرهمی

ایضاً: نماز در خم آن ابروان محرابی کسی کند که بخون جگر طهارت کرد

* در مصطبهٔ عشق تنعم نتوان کرد چون بالش زر نیست بسازیم بخشتی

* اهل ناز و کام را در کوی رندی راه نیست

رهروی باید جهانسوزی نه خامی بیغمی

* دوام عیش و تنعم نه‌شیوهٔ عشقست اگر معاشر مائی بنوش نیش غمی

درعشق حقیقی هرچه جور وجفای دوست بیشتر عشق عاشق شدیدتر و هرچه ناز وعاشق کشی معشوق سخت‌تر عشاق او فراوانتر:

حسن بی‌پایان او چندانکه عاشق میکشد

زمرهٔ دیگر بعشق از خاك سر برمیکنند

می عشق

اسرار عشق در دیوان خواجه همواره درشعشهٔ بادهٔ ناب و درجام بلورین می سرخ متجلی‌است. عاشق حقیقی کسیست که عشق را درسرمستی و معشوق را درسکر وبیخودی بجوید و خاك میکدهٔ عشق را زیارت کند.

برای درك مفهوم «می عرفانی» مختصر توضیحی میدهیم: برای نمایش حالت وصف ناپذیر بیخودی وعشق و مستی و بیخبری ازخود و کائنات و استغراق درعشق دوست رمز ومظهر وعبارتی لازم بود زیرا این حالات معنوی درحال تجرید وبدون داشتن مشبه‌به مادّی و محسوس قابل توصیف و درك نیست، وچون این حالت وآثار آن (ازلحاظ ظاهر) بیش‌ازهرچیز بامستی وآثار ناشی‌ازخوردن می انگوری‌متناسب و متشابه است «می ومستی» را برای این‌حالت یعنی حالت عشق‌آمیز ومستی‌خیز بیخودی معنوی وشور و وجد و شوق عرفانی انتخاب کردند. حلّ این مسأله که‌آیا «می» درنظرحافظ و دیگر شعرای عارف ما مفهوم صددرصد معنوی داشته است یانه چندان دشوار نیست، مثلا حافظ دراشعارخود بصراحت معنویّت می ومیخانه راآشکار کرده و ازاین بادهٔ معنوی و می مستی‌بخش ازلی درحدیث تخمیر طینت می‌آلود و

سرشت عشق آمیز و مستی‌خیز بشر یاد کرده است[1].

آیا می‌توان درمعنویّت باده‌ای که ملائك آنرا با گل آدم عجین میکنند و به پیمانه میزنند یا میخانه‌ای که به‌عشق تخصیص یافته است وفرشتگان بردر آن‌تسبیح میگویند تردید کرد؟ قطعاً نه. پس وقتیکه اوّلین باده وپایهٔ می ومیخانهٔ حافظ چنین باده‌ای‌است چگونه وبچه‌دلیلی میتوان درمعنویّت «می حافظ» تردید داشت. منتهی درجهٔ وضوح «معنویّت می» برحسب‌شدّت وضعف‌قرائن فرق میکند، چنانکه اضافهٔ «می» به «عشق» دراین بیت احتمال مجازی بودن آنرا یکباره ازبین میبرد:

زان‌می‌عشق کزو پخته‌شود هرخامی   گرچه ماه‌رمضانست بیاورجامی

تهذیب دل وتزکیهٔ نفس و زدودن غبار هواجس شیطانی وخبائث جسمانی از صفحهٔ دل وجان که شرط بدست آوردن جام‌جم (حاسهٔ‌باطن واستعداد شهود واشراق) است درنظرخواجهٔ‌بزرگوار فقط درسایهٔ‌مستی‌و بیخبری‌ازهستی‌و بیخودی‌ازجام‌شراب مرد افکن عشق وشور و وجد وحال امکان‌پذیراست[2]. خاك آدم سرشته از می عشق الهی است ومستی حاصل از این می بی‌خمار آسمانی رابط جان و دل شوریدهٔ بشر با منبع جمال و کمال لایزال بشمار میرود[3]:

طبیب‌عشق منم بـــاده ده که این معجون
فـراغت آرد و انـــدیشهٔ خطا ببـــرد

ایضاً: ثواب روزه وحجّ قبول آنکس بـــــرد
کـه خاك میکـــدهٔ عشق را زیارت کرد

« مژدگانی بده ایدل که دگر مطرب عشق
راه مستانـــــه زد و چارهٔ مخموری کرد

۱ـ بردر میخانهٔ عشق ای‌ملك تسبیح گوی   کاندرآنجا طینت آدم مخمّر میکنند
ایضاً: دوش دیدم که ملائك در میخانه زدند   گل‌آدم بسرشتند وبه پیمانه زدنـد
« فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی   بخـواه جام وگلابی بخاك‌آدم ریز

۲ـ رك: مبحث «جام می و جام‌جم» در همین کتاب، ص۱۸۹

۳ـ رك: مبحث «می ومستی یا جام‌جم» در همین کتاب، ص۲۰٤

ایضاً: در خانقه نگنجـــد اسرار عشقبازی
جام می مغانـــه هم با مغان توان زد
» مارا کـــه درد عشق و بلای خمار کشت
یا وصل دوست یا می صافی دوا کنـــد
» جان رفت درسر می وحافظ بعشق سوخت
عیسی دمی کجاست که احیای ما کنـــد
» پشمینه‌پوش تندخو از عشق نشنیدست بو
از مستیش رمزی بگو تا ترک هشیاری کند
» بردر میخانهٔ عشق ای ملك تسبیح گوی
کاندرآنجا طینت آدم مخمر میکننـــد
» بکوی میکده یارب سحرچه مشغله بود
که جوش شاهد و ساقی وشمع ومشعله بود
» حدیث عشق که ازحرف وصوت مستغنیست
بنالهٔ دف و نی درخروش و ولوله بـــود
» ساقی بیا که عشق نـــدا میکند بلند
کانکس که گفت قصهٔ ماهم زما شنیـــد
» درین مقـــام مجازی بجز پیاله مگیر
درین سراچهٔ بـــازیچه غیر عشق مباز
» ساقیا یك جرعهٔ زان آب آتشگون که من
درمیان پختگان عشق او خامم هنـــوز
» فرشته عشق ندانـــد که چیست ای‌ساقی
بخـــواه جام و گلابی بخاك آدم ریز
» عشرت شبگیر کن می نوش کاندر راه عشق
شبروانرا آشنائیهـــاست با میر عسس

ایضاً: زان باده که درمیکـــدهٔ عشق فروشند

مارا دوسه ساغر بـــده و گو رمضان‌باش

دربیت بالا بصراحت از باده‌ای سخن میرود که در « میکدهٔ عشق » فروشند .

ایضاً: چو پیرسالك عشقت بمی حواله کند بنوش ومنتظر رحمت‌خدا می‌باش

در بیت‌زیر نیز بوضوح هرچه‌تمامتر فرق‌بین «مستی‌عشق» و «مستی آب‌انگور» روشن شده است :

مستی عشـــق نیست درسر تـــو رو کـــه تو مست آب‌انگوری

باز دراین بیت حافظ بصراحت از « مستی عشق » سخن میگوید :

اگرچه‌مستی‌عشقم‌خراب کرد ولی اساس‌هستی‌من زان‌خراب آباداست

رجحان عشق برعقل[1]

حافظ شیراز حریم عشق را بسی بالاتر از عقل میداند ومیگوید خودنمـایی عقل دربرابر عشق چون‌شعبدهٔ‌سامری پیش‌عصا ویدبیضا، وتدبیرعقل در ره عشق‌چون رقمی است که شبنمی ناچیز بربحری زخّار میکشد :

حریم عشق را درگه بسی بالاتر ازعقل است

کسی آن آستان بوسد که جان در آستین‌دارد

ایضاً: ایکه ازدفتر عقل آیت عشق آموزی ترسم‌این نکته‌بتحقیق‌ندانی‌دانست

» قیاس کردم وتدبیر عقل‌در ره‌عشق چوشبنمی‌است که بر بحرمیکشدرقمی

» هش‌دار که گر وسوسهٔ‌عقل کنی گوش آدم‌صفت از روضهٔ رضوان‌بدرآئی

» دل‌چوازپیرخرد نقل‌معانی‌میکرد عشق‌میگفت بشرح‌آنچه برومشکل بود

» عقل میخواست کزان شعله چراغ افروزد

برق غیرت بدرخشید و جهـان برهم زد

۱ـ رك مبحث « تعقل وتزهّد » و «عشق» درهمین کتاب (ص۳۴۳ و۳۵۳) . « محققان گفته‌اند: العقل لاقامة العبودیة والعشق لادراك الربوبیة » جواهرالاسرار .

ایضاً: اینهمه شعبدهٔ عقل که میکرد اینجا		سامری پیش عصا و ید بیضا میکرد[1]

» کرشمهٔ تو شرابی بعاشقان پیمود		که علم بیخبر افتاد و عقل بیحس شد

» درکارخانه‌ای که ره عقل و فضل نیست		فهم ضعیف رای فضولی چرا کند

» بس بگشتم که بپرسم سبب درد فراق		مفتی عقل درین مسئله لایعقل بود

» عاقلان نقطهٔ پرگار وجودند ولی		عقل داند که درین دایره سرگردانند

» وصل خورشید بشب پرّهٔ اعمی نرسد		که در آن آینه صاحبنظران حیرانند

» مشکل عشق نه درحوصلهٔ دانش ماست		حلّ این نکته بدین فکر خطا نتوان کرد

عشق از عقل وهوش گریزانست:

برهوشمند سلسله ننهاد دست عشق		خواهی که زلف یار کشی ترک هوش کن

خانقاه ومدرسه گنجایش اسرار عشق‌را ندارد بلکه راز عشق را درمیخانهٔ عشق ومستی باید جستجو کرد وسرّ عشق را از رندان مست باید پرسید:

درخانقه نگنجد اسرار عشقبازی		جام می مغانه هم بامغان توان زد

ایضاً: برهوشمند سلسله ننهاد دست عشق		خواهی که زلف یار کشی ترک هوش کن

» حلّاج برسردار این نکته خوش سراید		ازشافعی نپرسند امثال این مسائل[2]

» خامان ره نرفته چه دانند ذوق عشق		دریادلی بجوی، دلیری، سرآمدی

سخن عشق نه آنست که آید بزبان

حافظ شیراز نیز مانند مولانا حدیث عشق را بیرون ازقیل و قال و دفتر و درس وبحث و حرف و صوت میداند:

قصـــــــة العشق لاانفصام لهـا		فصمت هاهنـــا لسان القـــــال

ایضاً: بشوی اوراق اگر همدرس مائی		کـــــــه علم عشق دردفتر نباشد

۱- درنسخهٔ خطی مرحوم خلخالی که اساس چاپ قزوینی است بجای «عقل» آمده‌است «خویش». سایر نسخ «عقل».

۲- مولانا درغزلیات فرماید:

عشق جز دولت عنایت نیست		جز گشاد دل و هدایت نیست

عشق‌را بوحنیفه شرح نکرد		شافعی را درو روایت نیست

ایضاً: حدیث عشق که ازحرف و صوت مستغنیست
بنـــالهٔ دف ونی در خروش و ولوله بود
مباحثی کـــه در آن مجلس جنون میرفت
ورای مـــدرسه و قیل و قال مسئله بود
ایضاً: سخن عشق نه آنست که آیـــد بزبـان
ساقیا می ده و کوتاه کن این گفت و شنفت
» ساقی بیا کـــه عشق نـدا میکند بلنـــد
کانکس کـه گفت قصهٔ ماهم زما شنیـــد[1]
» ای آنکه بتقریر و بیـــان دم زنی از عشق
ما بـا تو نـــداریم سخن خیر و سلامت
» درحریم عشق نتوان زد دم از گفت و شنید
زانکه آنجا جمله‌اعضا چشم بایدبود و گوش[2]
» قلم را آن زبان نبود که سرّ عشق گوید باز
ورای حـــدّ تقریر است شرح آرزومندی
» هرشبنمی درین ره صـــد بحر آتشین است
دردا کـــه این معمّا شرح و بیان ندارد
قصهٔ عشق و وصف معشوق پایان‌پذیر نیست:
این شرح بی‌نهایت کز حسن یار گفتنـــد
حرفی است از هزاران کاندر عبـارت آمد
ایضاً: یك نکتـه بیش نیست غـم عشق و این عجب
کز هرزبان کـــه می‌شنوم نامکرر است[3]

۱ــ عقل درشرحش چوخردر گل بخفت		شرح عشق وعاشقی هم عشق گفت «مولوی»
۲ــ این بیت ناظر بمفهوم مراقبه است
۳ــ این بیت مذکر این شعرصائب است:
یك عمرمی‌توان سخن از زلف یار گفت		دربندآن مباش که مضمون نمانده‌است

راز عشق وسرّ محبّت در دیوان خواجه تجلّیات مختلفی دارد . خواجهٔ شیراز ازسرّ عشق را نا گفتنی وافشاء آنرا با اهل قشور واهل عقول و عوام الناس بی‌ثمر و موجب آفات میداند ومعتقد است که سرّ دوست را با هیچکس نباید در میان گذاشت زیرا آنکه محرم‌است خود اسرار بین میباشد و آنکه نامحرم‌است افشاء سرّ با او جز تهمت‌وتعزیر سودی نخواهد داشت. بعلاوه رازعشق‌دریافتنی‌است نه‌آموختنی: کسیکه استعداد درك اسرار را دارد خود باسرار پی خواهدبرد وهر گز افراد نامستعد را با تعلیم و گفتن برموز و اسرار آشنا نتوان کرد ... این است سرّ خشم دوست با منصور حلاّج وحقیقت « سرّالله فلاتکشفوها » :

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند

جرمش این بود که اسرار هویدا میکرد

ایضاً: غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید

کز کجا سرّ غمش در دهن عام افتاد

« پیر میخانه چه خوش گفت بدردی کش‌خویش

که مگو حال دل سوخته با خامی چند

« بدرد عشق بساز و خموش کن حافظ

رموز عشق مکن فاش پیش اهل عقول

« با مدّعی مگوئید اسرار عشق و مستی

تا بیخبر بمیرد در درد خود پرستی

« به‌پیر میکده گفتم که چیست راه نجات

بخواست جام می و گفت راز پوشیدن[1]

۱ـ درنسخهٔ قزوینی «عیب پوشیدن» بجای «راز پوشیدن» . ولی درنسخهٔ قدیمتر «راز پوشیدن» است . رك شمارهٔ ۷ سال دوم مجلهٔ یغما، مقالهٔ دکترخانلری .

ولی نهفتن راز سوزان عشق و لب از حدیث دل‌انگیز عشق دوختن حکایتی مشکل است:

گویند رمز عشق مگوئید و مشنوید — مشکل حکایتیست که تقریر میکنند

بالاخره نهفتن رازها و رعایت مصلحت و از بیم عواقب وخوف اتهام و تکفیر لب از راز عشق و محبت بستن با عشق آتشناك وسوز سینهٔ شاعر بزرگوار سازگار نیست، پس باید از عواقب نهراسید و منصوروار راز عشق را برملا ساخت ومردانه باستقبال تهمت ظاهر بینان وتعزیر مرائیان رفت:

بصوت چنگ بگوئیم آن حکایتها — که از نهفتن آن دیگ سینه میزد جوش

مذهب عاشق زمذهبها جداست

درهای بارگاه عشق بروی گبر وبت‌پرست و کافر وترسا گشوده است؛ رنگها در آنجا تبدیل به بیرنگی میشوند، جنگها بصلح میرسند وتخالفها بتوافق می‌انجامند:

حافظ اگر سجدهٔ تو کرد مکن عیب — کافر عشق ای صنم گناه ندارد

ایضاً: گفتم صنم‌پرست مشو باصمد نشین — گفتا بکوی عشق هم این وهم آن کنند

عشق رهبر ومعلّم حافظ است

مولانا میفرماید:

مرحبا ای عشق خوش سودای ما — ای طبیب جمله علّتهای ما

ایضاً: راهی پراز بلاست ولی عشق پیشواست

تعلیممان که کند که درین ره چسان رویم

حافظ نیز بامولانا هم‌آواز است و «عشق» را پیشوا ومعلّم خود میداند ومعتقد است که قصهٔ عشق را از خود عشق باید آموخت و آنانکه حدیث عشق می‌سرایند از عشق الهام گرفته‌اند وبس:

مرا تا عشق تعلیم سخن کرد — حدیثم نکتهٔ هرمحفلی بود

ایضاً: ساقی بیا که عشق ندا میکند بلند — آن کس که گفت قصهٔ ماهم زما شنید

لطف معشوق مولود عشق عاشق است

درهای بارگاه معشوق بروی همه گشوده است ولی عشق باید تا عاشق را بسوی معشوق کشد و درد باید تا دردمند را درپی درمان بجستجو وا دارد؛ طبیب عشق آمادهٔ مداوا و معالجه است ولی درد کو تا مداوا تحقق یابد؟ تو که از درد عشق هزاران فرسنگ دور هستی بیهوده درپی دوا میگردی و با قیل وقال درطلب وجد وحالی. اگر عاشق و درعشق صادق باشی از لطف و مرحمت معشوق محروم نخواهی بود؛ محرومی تو از بیدردی است نه از بیمهری معشوق:

عاشق که شد کـــه یار بحالش نظر نکرد
ای خواجه درد نیست وگرنـــه طبیب هست

ایضاً: طبیب عشـــق مسیحا دمست و مشفق لیك
چو درد درتو نبینـــد کرا دوا بکنـــد

شیخ عطار عاشق «درد» است و امتیاز وفضیلت بشر را به «درد» میداند ومیگوید «عشق» مهم نیست بلکه درد عشق اهمیت دارد:

عشق را دردی ببـاید دیده دوز	گاه جانرا پرده در، گه پرده دوز
ذرّه‌ای درد از همـــه عشاق بـه	ذرّه‌ای عشق ازهمـــه آفاق بود
عشق مغز کاینات آمـــد مدام	لیك نبود عشـــق بی‌دردی تمام
قدسیانرا عشق هست ودرد نیست	درد را جز آدمی در خـورد نیست
ذرّه‌ای دردم ده ای درمـان من	زانکه بـی‌دردت بمیرد جـان من

در ره عشق نشدکس بیقین محرم راز

درجات معرفت و درك حقیقت و رسیدن بمعشوق بنسبت استعداد وفهم و برحسب فکر عشاق است: آنکه استعداد و لیاقت مصاحبت معشوق را دارد بااو همزانو وهمنشین، و آنکه اندك لیاقتی دارد مقیم درگاه، و آنکه استعدادش کمتراست آستانه‌نشین منزلگاه معشوق، بالاخره آنکه بکلّی بی‌استعداد وظاهربین و کوته‌فکر است مردود ومطرود

ودور ازحریم معشوق خواهد بود ؛ ازینجاست که هر کسی نور واحد جمال الٓهی را بنسبت تصوّرات و استعداد وفهم و ذوق خود و برنگ شیشهٔ عینکی که بردیده زده‌است می‌بیند و طبق ذوق و اندیشه و درك خود پرتو جمال اورا درمی‌یابد :

در ره عشق نشد کس بیقین محرم راز
هر کسی بر حسب فکر گمانی دارد

ایضاً: جنگ هفتاد و دو ملّت همه را عذر بنه
چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

* معشوق چون نقاب زرخ در نمی کشد
هر کس حکایتی بتصوّر چرا کنند[1]

امتیاز بشر بعشق است

سخن‌سرای بزرگ و روشندل شیراز کمال و امتیاز بشر را درعشق و از عشق میداند و معتقد است بشری که عشق ندارد از بهائم بلکه از مردهٔ بیجان ممتاز نیست و از جماد پست‌تر است زیرا جمادات نیز درعالم خود از نعمت عشق ورزی نسبت بمعشوق و حرکت و تعشّق و تشوّق بسوی دوست بهره‌مندند :

خیره آن دیده که آبش نبرد گریهٔ عشق
تیره آن دل که درو شمع محبّت نبود

ایضاً: هر آنکسی که درین حلقه نیست زنده بعشق
برو نمرده بفتوای من نماز کنید

۱ـ منسوب بخیّام است:

قومی زگزاف در غرور افتادند — قومی زپی حور و قصور افتادند
معلوم شود چو پرده‌ها بردارند — کز کوی‌تو دور دور دور افتادند

ایضاً: قومی متحیرند درمذهب و دین — قومی متفکرند در شك و یقین
ناگاه منادئی درآید زکمین — کای‌بیخبران راه نه‌آنست و نه‌این

آهنگ عشق

حافظ شیراز به ساز و نوای مطرب عشق با دیدهٔ اعجاب مینگرد وخوشترین صداها را صدای سخن عشق میداند:

مطرب عشق عجب ساز و نوایی دارد
نقش هر نغمه که زد راه بجایی دارد
عالم از نالهٔ عشّاق مبادا خالی
که خوش آهنگ و فرح بخش نوایی دارد

ایضاً: از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر
یادگاری که درین گنبد دوّار بماند

نالهٔ عشّاق مورد توجّه و موجب خوشی معشوق است:

مرغ خوشخوان را بشارت باد کاندر راه عشق
دوست را با نالهٔ شبهای بیداران خوشست

عظمت عشق ومقام عاشق

آسمان گو مفروش این عظمت کاندر عشق
خرمن مه بجوی، خوشهٔ پروین بدوجو

عشق انشراح صدر و استغنا و عظمت روح عاشق را تا جایی بالا میبرد که در حال استغراق و استغنای مطلق بر کائنات مسلّط و بر تقدیر مشرف میشود ومیگوید:

گرچه ما بندگان پادشهیم — پادشاهان ملك صبحگهیم
گنج در آستین و کیسه تهی — جام گیتی نما و خاك رهیم...
شاه منصور واقفست که ما — روی همّت بهر کجا که نهیم
دشمنانرا ز خون کفن سازیم — دوستانرا قبای فتح دهیم

یا: فردا اگر نه روضهٔ رضوان بما دهند
غلمان ز روضه، حور زجنّت بدر کشیم

جای دیگر فرماید :

مبین حقیر گـــــدایان عشق را کاین قوم
شهـــان بی کمر و خسروان بی کلهنـــد
بهوش باش کـــه هنگام بـــاد استغنا
هزار خرمن‌طاعت بـــه نیم جو ننهـــند

عاشق حقیقی مستغنی از دنیا و آخرت است :

نعیم هردو جهـــان پیش عاشقان بجوی
کـه این متاع قلیل است و آن عطای کثیر

عشق باید منزّه از هرگونه شائبه‌ای باشد

منظور حافظ از عشق ، عشق حقیقی و پاك و بی‌شائبه و دور از تکلّف است نه عشقی که از روی تصنّع و از پی رنگی و لاجرم موجب ننگی باشد:

صنعت مکن که هر که محبّت نه‌راست باخت
عشقش بـــروی دل در معنی فراز کرد[1]

۱ـ عشقهایی کز پی رنگی بود   عشق نبود عاقبت ننگی بود «مولوی»

باب سوم

رموز و مصطلحات

دیوان حافظ

رموز و مصطلحات دیوان حافظ

عناد آشتی ناپذیر حافظ با اهل قشر وصوفیان ریاکار، که القاب و عناوین و مصطلحات این دودسته را در دیوان او با منفورترین سیما و صورت جلوه گر ساخته است، دوشادوش تجلّیات ذوق ملامتی و انتخاب کلمات و عناوین منفورهٔ اهل ظاهر بعنوان مظاهر عالی وچهره‌های محبوب مشرب حافظ مکتبی خاص و کاملاً ممتاز از تصوّف (بخصوص تصوّف خانقاهی) بوجود آورده که جز از لحاظ بعضی مصطلحات هیچگونه شباهت و وجه اشتراکی با آنچه در زمان‌خواجه‌تصوّف‌نامیده میشد ندارد.

چنانکه درمباحث « اصول مکتب رندی » و «تصوّف عابدانه وعرفان عاشقانه» دیدیم حافظ را صوفی و متصوّف نمیتوان نامید و عنوان عامّ « عارف » نیز برای‌نشان دادن تمام مختصّات و مشخّصات مکتب حافظ رسا نیست وتنها نام وعنوانی که بهدایت صریح خود خواجه برای او ومکتبش میتوانیم انتخاب بکنیم « رند و رندی » است.

مکتب رندی یامکتب حافظ عالمی‌است دارای چهره‌ها وشخصیتهای مخصوص بخود، و درمقابل عناصر تشکیل دهندهٔ تصوف و قهرمانان مسجد و خانقاه مکتب رندی را نیز عناصر وقهرمانانی است که درقلمرو خود، که قلمروی مشخّص وممتاز از خانقاه و مسجد و صومعه است، باشکوه وجلال خیره کننده‌ای زندگی میکنند.

مکتب‌رندی ودنیای عرفان‌عاشقانهٔ رندانهٔ حافظ نیز نظیر دنیای‌تصوّف‌دارای زمین‌و آسمان‌وسلطان‌و بزرگان و بالاخره‌قوانینی‌است. دربرابر خدای‌تصوّف‌خانقاهی که خدایی زود رنج و دیرباور و ازبعض لحاظها شبیه خدای قهّار و منتقم اهل قشر است عالم رندی‌خدایی‌بنده‌نواز وعطابخش وخطاپوش دارد؛ و درمقابل‌شیخ‌صومعه‌دار

و پیر مسندساز که سلطان کشور خانقاه و فرمانروای متکبّر و مغرور مملکت تصوّف بشمار میرود وبا اعوان وانصار ازرق لباس دل سیه خود خشکی وجمود و ریاکاری و مردم آزاری وفریبکاری زاهد وفقیه ومفتی وقاضی وشحنه ومحتسب را بنوعی دیگر و با تظاهر و سالوس بیشتر پیشه ساخته ، « پیرمغان » یا « مظهر عالی عرفان عاشقانه و مکتب رندی » قرار دارد که باصفا و روحانیّت ومعنویّت ومعرفت خاصی دردیرمغان برسریر سلطنت تکیه زده درحالیکه مغبچگان خدمتش را میان بسته‌اند درقدح آینه کردار اسرار ازل و ابد را میخواند و لب‌تشنگان گمراه را که پس‌از نـاامیدی از مسجد وخانقاه وصومعه بحریم درگه او پناهنده شده‌اند ازبادهٔ‌عشق وسرمستی‌سیراب میکند وازجام اسرارنمای مالامال ازمی معرفت میچشاند وحجاب‌خودبینی ازبرابر دیدهٔ دل آنان برمیدارد .

البته حافظ گاهی خویشتن را ازصوفیان شمرده وازخرقهٔ خود یاد کرده‌است ولی درهمین موارد نیز لحن خواجه لبریز از نیش وعناد نسبت بصوفی و خرقه است و ازننگ این‌نام واین جامهٔ تزویر برخود میلرزد . ناچار قضاوتی جز این نمیتوان کرد که حافظ صوفی و متصوّف در مفهوم متداول آن نیست ولی مسلّماً با مغز و لُبّ تصوّف که درتصوّف مبتذل و منحطّ زمان خواجه از زیر صدها حجاب ریا و خودبینی و پیرایه‌های متظاهرانه کورسویی میزند موافقت دارد بعلاوهٔ عناصرفلسفی وذوقی و تجلّیات رندانهٔ دیگر . مشرب‌خواجه‌نمایندهٔ معرفتی‌عمیق‌ودید گاهی‌وسیع وزیرکانه است که هیچگونه وجه‌اشتراکی باروش وسنن وعقاید «صوفیان‌خانقاهی»ندارد بلکه مخالف‌آشتی‌ناپذیر این گروه است ولی بپاره‌ای از اصول ومصطلحات معنوی مکتب تصوّف بدیدهٔ قبول می‌نگرد واین اصول ومصطلحات را باالطافت وعمق بیشتر بعنوان موادّ و مصالح بنای مکتب خود مورد استفاده قرار میدهد .

***

ما دراینجا قصد بحث دربارهٔ مفاهیم مصطلحات صوفیه را نداریم زیرا باوجود

منابع مهمّ و مسلّمی مـانند الفتوحات المکّیّة ابن‌العربی و تعریفات میرسید شریف جرجانی و اصطلاحات‌الصوفیّة کمال‌الدین عبدالرزّاق کاشانی و کتاب‌اللمع‌فی‌التصوف تألیف ابونصر عبدالله بن علی‌السرّاج والرسـالة القشیریة ابوالقاسم قشیری و کشف المحجوب‌هجویری‌ومصباح‌الهدایة ومفتاح‌الکفایة که همواره مورد مراجعه واستفادهٔ اهل‌تحقیق‌توانندبود چنین‌کاری جز سیاه کردن اوراق و دور افتادن ازاصل موضوع سودی نخواهد داشت، و اگر پژوهنده‌ای را فرصت یا امکان رجوع مستقیم بمدارک سابقةالذکر نباشد رجوع بفرهنگ مختصر مصطلحات‌صوفیه که درپایان کتاب «تاریخ تصوف در اسلام» تألیف مرحوم دکتر قاسم غنی بطبع رسیده رفع نیاز فوری و کسب اطّلاع اجمالی را بسنده خواهد بود. همچنین متعرّض موضوع مصطلحات صوفیه در دیوان حـافظ و شرح آن مصطلحات نخواهیم شد زیرا با در دست داشتن اشـارات و توضیحاتی که در این باره در شروح دیوان حافظ مندرج است وبخصوص تحقیقات و تتبعات مفیدی که اخیراً بطور مستقل بعمل آمده[1] از این‌حیث با همه اهمیّتی که دارد بی‌نیازی حاصل است.

با توجّه بدانچه گذشت نگارنده فقط خواهد کوشید ارزش مصطلحات وعناوین و کلمات مختلفی‌را که شناختن آنها بعنوان‌پایهٔ حافظ شناسی وتشخیص موادّ وعناصر بوجودآورندهٔ مکتب‌حافظ لازم‌است بابررسی موارد استعمال آن مصطلحات و کلمات در دیوان خواجه تعیین کند و بدیهی است که چنین تحقیقی علاوه برمنظور کلّی که تشخیص وتوضیح رموز و «سمبُل»های اشعار و درنتیجه کشف‌اصول مشرب ودریافتن طرز تلقّی حافظ نسبت بمصطلحات و کلمات صوفیه و وجوه اختلاف واشتراك نظر او و متصوّفه و بـالاخره کیفیّت انعکاس آراء و مصطلحات صوفیه در دیوان حافظ است متضمّن‌فایدهٔ تعریف وتحصیل مفهوم‌واقعی وتعیین‌ارزش‌رمزی Symbolique بسیاری از مفردات اشعار خواجهٔ شیراز نیز خواهد بود.

۱ـ رك: همین کتاب، ص۱۵۸ حاشیهٔ ۱.

در بررسی مفاهیم واقعی مضامین و مصطلحات حافظ باید بخصوص دو عامل همیشه منظور باشد و بدون توجه بدانها، همچنانکه بدون در نظر داشتن «ایهام» درك مفاهیم ظاهری خواجه ممکن نیست، درك منظور واقعی و دریافتن مفهوم مقصود از اصطلاحات و کلمات مخصوصهٔ دیوان حافظ امکان ندارد و آن دو عامل عبارتست از:

اولاً، لحن عنادی و استهزاء آمیز خواجه که غالباً مفهوم کلمات و مصطلحات را معکوس میسازد و بدون در نظر گرفتن این موضوع بهیچوجه معانی بسیاری از اشعار خواجه را حتّی بتقریب دور نمیتوان دریافت[1].

ثانیاً، تأثیر مشرب ملامتی[2] که عکس‌العمل طبیعی روح آزاده وطبع لطیف و خاطر رنجیده وحسّاس ودل آزرده از زمانهٔ حافظ است در برابر تزویرها ودروغگوییها و خودفروشیهای زاهدان و شیخان و صوفیان و محتسبان ریاکار نه مربوط بارتباط رسمی خواجه بامکتب ملامتی، و بعبارت روشنتر چون این گروه خودفروش متظاهر مصطلحات و کلمات ومفاهیم عالیهٔ اخلاقی ودینی را چنان در راه تحقق اغراض فاسد و ملتمسات نفس طمّاع وخودپسند خود استخدام کرده‌اند که این کلمات مفهوم خود را ازدست‌داده و «نام» مایهٔ «ننگ» شده‌است روش حافظ اینست که بعنوان عکس‌العمل و عناد، معکوس ومخالف آن مصطلحات و کلمات ومفاهیم را در اشعار خود استعمال کند. پس دراین‌باره یعنی بکار بردن کلمات ومصطلحات منفور ومورد مخالفت اهل ظاهر مثل «پیرمغان، دیرمغان، مغ، مغبچه، شراب، باده، می، میکده، میخانه، آتشکده، آتش‌نامیرای دیرمغان، ترسابچه، مستی، دردی کشی، پیمانه کش، میفروش، خمخانه، رندی، عاشقی ونظر بازی» دو موضوع باید مورد توجّه باشد:

۱ـ تأثیر مشرب ملامتی یعنی بکار بردن کلمات مردود ومنفور ومخالف عقیدهٔ

۱ـ رجوع کنید بمبحث «مختصات سبك حافظ» درمقدمهٔ همین کتاب؛ همچنین ببینید مبحث «اصول مکتب رندی» را.

۲ـ رك: مبحث «حافظ ومشرب ملامتی و قلندری» درهمین کتاب.

اهل قشر بعنوان عکس‌العمل طبیعی وغیر ارادی یا عمدی وعنودانه در برابر ریاکاری و خودبینی و رعونت و مردم‌آزاری ظاهرپرستان .

۲ـ کلمات منفور ومورد مخالفت اهل‌ظاهر که تحت‌تأثیرذوق ملامتی‌خواجه بکار میرود خود سه قسم است که با نوعی متفاوت چهار قسم میشود :

الف ـ آنچه صد درصد جنبهٔ عنادآمیز دارد و « بکوری چشم ظاهرپرستان ریاکار » استعمال میشود ، یعنی هرچه آنان میگویند حافظ معکوس و مخالف آنرا میگوید: اگر آنان دم ازخدا بزنند او دم ازبت وبت‌پرستی میزند واگر آنان صمد بپرستند او صنم می‌پرستد و هرگاه آنان از زهد وتقوی وتسبیح وسجّاده سخن بمیان آورند او ازشراب و فساد و رندی حکایت میکند، عیناً مثل آن‌صوفی ملامتی که آبرا درجام باده میخورد و مادر خود را بصورت روسپیان مینمود .

ب ـ آنچه جنبهٔ مقایسه و ترجیح دارد ، یعنی خواجه میگوید : می‌خوردن و منبرسوختن و آتش اندر خرقه زدن و رندی و قلندری و سرمستی و عربده‌جویی زشت و بد است ولی ریاکاری و مردم‌آزاری بدتر است واگر قرار باشد یکی از این دو انتخاب شود نخستین که متضمن معایب ومضارّ خصوصي و شخصي است بردوّمی که تجاوز بحقوق مردم و ایذاء خلق را دربردارد مرجّح خواهد بود ، مثل :

حافظا می خور و رندی کن و خوش باش ولی
دام تزویر مکن چـــون دگران قرآن را

درك مقصود اصلی از اغلب توصیه‌های رندانهٔ خواجه موقوف بهمین‌نکته است چنانکه در بیت بالا منظور حافظ تشویق به می‌خوردن و رندی کردن نیست بلکه تحذیر از ریاکاری وتزویر و مردم‌فریبی هدف‌اصلی بشمار میرود. دراین‌قبیل موارد تنبیه وجلب‌توجّه نسبت بمضارّ و زشتی فوق‌العاده و رقابت ناپذیر ریاکاری وتظاهر و مردم‌آزاری شیخان ریاکار و زاهدان و صوفیان خودپسند و خودفروش و محتسبان مردم‌آزار درقالب توصیه بررندی و باده‌نوشي و دیگر مفاسد جلوه‌گر میشود .

ج ـ آنچه جنبهٔ رمزی (Symbolique) دارد. دراین موارد کلمات و مصطلحات منفور و مخالف آراء اهل ظاهر رمزی است برای مفاهیم عالیهٔ معنوی و عرفانی، مثل کلمهٔ « رند » بمعنی « یکرنگان دریادل و متوکّلان فارغ از تکلّفات و سرمستان شوریده و بیباك و عاشقان لطیف طبع با ذوق و بی اعتنا بقبول و ردّ مردم که خدا و حقیقت را بچشم مهر و عشق و تحقیق می بینند نه از دیدگاه جمود و قشریّت »، و «ساقی» بمعنی « وسیلهٔ هدایت بسوی عشق و معنویّت » ، و « شراب و مستی » درمفهوم « وجد و حال و بیخودی و فنا و استغراق درعشق دوست و سرمستی معنوی » .

د ـ مواردی که کلماتی مثل « می ، شراب ، باده، عیش ، طرب ، ساقی و یار » درمفهوم عادی و لغوی آن و بسائقهٔ ذوق شاعرانه و جمال پرستی شاعر بکار رفته وجز ذوق شاعرانه و ظرافت و لطافت طبع و شاید تمایل جوانی یا هوس پیری آبشخور دیگری برای آنها نمیتوان درنظر گرفت . دراین موارد نیز همیشه تعیین حدّ فاصل قاطع بین مورد اخیر و موارد رمزی (سمبُلیك) یعنی بین استعمالات شاعرانه و رمزی ممکن و مقرون باحتیاط نیست، چنانکه گاهی بمواردی ازنوع اخیر (مضامین و کلماتی که مولود ذوق شاعرانه و ازباب تشبیب و تغزّل است) ولی درقالب عروج معنوی برمیخوریم و نوعی رنگ عارفانه درطرز استعمال دیده میشود .

نکتهٔ مشکل در بررسی و تعیین ارزش کلمات و مصطلحات اشعار حافظ همین تشخیص و تمییز موارد مختلف سه گانه از همدیگر است و محقّق نکته سنج باید از افراط و تفریط دراین باره دور باشد یعنی نه مضمون تراشی عارفانه و تأویل و تعبیر عرفانی غیرلازم را پیشهٔ خود قرار دهد و نه ساعی درانکار هرگونه مفهوم خارج از مفاهیم لغوی و ظاهری و متعصّب دراثبات « رئالیسم » تصوّری وموهومی برای حافظ باشد، زیرا شیوهٔ نخستین اورا از حقیقت و واقع و روش انتقادی و علمی دور خواهد کرد وعلاوه براین موجب پوشیده ماندن موارد بسیاری ازتجلّیات لطیف ذوق شاعرانه وتمایلات طبیعی وانسانی خواجه خواهد شد و روش دوّم نیز سبب خواهدشد که عناصر

عرفانی ومعنوی ذوق و اندیشهٔ شاعر که درجامهٔ شاعرانه خودنمایی میکند وموارد که کلمات می و مطرب و میکده وپیر مغان وغیره بصورت رمزی برای افادهٔ مفاهیم عالی عرفانی و معنوی بکار رفته نامکشوف بماند .

مصطلحات مقبول و مردود دراشعار حافظ

دردیوان‌حافظ بطور کلّی دودسته عناوین ومصطلحات وکلمات مقبول ومردود داریم که هریك از آنها نیز خود برچند قسم است :

الف- عناوین و مصطلحات مقبول و محبوب :

۱- مصطلحات ملامتی که رموز و «سمبل»های مکتب خواجه بشمار میروند، مانند : رند ، قلندر ، پیرمغان ، پیر بـاده‌فروش ، پیر میفروش ، مغبچه ، ترسابچه ، میخانه ، میکده ، دیرمغان ، سرای مغان ، خرابات ، مستی ، خرابی ، فساد وغیره. این‌عناوین و کلمات درحقیقت‌جانشین عناوین ومصطلحات سنّتی « صوفی، مراد، پیر، خانقاه ، عرفان، تصوف، مرشد، قطب وغیره یعنی عناوین و القاب ومصطلحات منفور درنظر خواجه » بشمار میروند ، چنانکه حـافظ وقتی که می‌خواهد مفهوم « مرشد بزرگ، غوث، قطب، پیر، شیخ» را برساندآن مفهوم‌را با اصطلاح ملامتی «پیرمغان، پیر باده‌فروش ، پیر میفروش » بیان میکند .

۲- بعض عناوین و مصطلحات مثل « مرید، طریقت، راهبر، رهرو ، راهرو، درویش و عارف » که غالباً حافظ آنها را درمفهوم وسیع و عامّ لغوی استعمال میکند نه مفهوم اصطلاحی خاص (مثلاً : راهرو= سالك . درویش = صوفی) .

این عناوین و مصطلحات نیز نظیر مصطلحات ملامتی ، که شرح آنها گذشت ، ازمصطلحات مقبول دردیوان‌حافظ بشمار میروند ولی شکوه خیره کننده ومحبوبیّت و تأثیر مصطلحات ملامتی را ندارند .

۳- گاهی بعضی از مصطلحات منفور مانند « زاهد ، صوفی » درمفهوم عـامّ و

شبیه مصطلحات مقبول بکار رفته است .

ب- مصطلحات و کلمات منفور و مردود :

۱- مصطلحاتی چون «زاهد، شیخ ، امام شهر ، صومعه‌دار ، اهل مسجد، صلاح، تقوی ، تسبیح وغیره» جز بندرت (مثلاً درمورد زاهد) دراشعار خواجه مفهوم مردود دارد . این کلمات و مصطلحات مختص اهل قشر و گاهی مشترک بین اهل طریقت و شریعت است (مثل : شیخ ، صلاح و تقوی) .

۲- مفاهیم و مصطلحات مخصوص اهل تصوّف مانند : صوفی ، عارف سالك ، خرقه ، خانقاه وغیره .

درمفاهیم ومصطلحات منفور و مردود نیز تأثیر روح ملامتی ظاهر است، یعنی حافظ مخالف صلاح و تقوی وتصوّف وشریعت نیست ولی ریاکاری مدّعیان شریعت و طریقت اورا وا میدارد که مصطلحات ومفاهیم مخصوص‌این‌دو گروه را بارنگی‌منفور وبا لحن عنادی استعمال کند .

نکات مهمّی که در بررسی مصطلحات و مفاهیم مقبول و مردود دیوان خواجه بنظر میرسد عبارتست از:

اولاً درك مفاهیم واقعی مصطلحات ومضامین‌اشعارحافظ بدون‌توجّه‌عمیق‌بروح ملامتی او یعنی عناد با اهل قشر و ریاکاران (پیروان ظاهر سنّت و مدّعیان طریقت) تا حدّی که مفاهیم متداول مصطلحات و کلمات بکلّی عوض میشود ، ممکن نیست .

ثانیاً روح « سمبُلیك » و رموز اشعار خواجه ومصطلحات او باید همیشه مورد توجّه باشد ، یعنی توجه بمفهوم لغوی ومتداول کلمات و مصطلحاتی مانند «پیرمغان، دیرمغان ، شراب ، مستی وخرابی ، عشق ، رند ، قلندر ، فساد ، گدای‌عشق وغیره» که غالباً مفاهیم رمزی‌خاصّی دارند وعدم درك‌معانی «سمبُلیك» آنها مارا ازدریافتن مفاهیم منظور وحقیقی اشعارخواجه بازخواهدداشت. همچنین‌است عناوین‌ومصطلحات مردود مثل « شیخ ، صوفی ، زاهد، اهل خانقه ، خانقاه، خرقه، مرقّع، دلق، عارف

سالك وغیره » که تحت تأثیر روح ملامتی حافظ نماینده و رمز مفاهیمی غیرازمعانی متداول خود قرار گرفته‌اند.

ثالثاً نه تنها عناوین و مصطلحات اهل قشر بلکه القاب و عناوین و مصطلحات مخصوص‌صوفیه نیز دردیوان‌حافظ مصطلحات منفور ومردود محسوب میشوند وخرقه و خانقاه صوفی با تسبیح شیخ و سجّادهٔ زاهد عنان برعنان میرود.

رابعاً با توجّه بمقبولیت نسبی بعضی مصطلحات و عناوین مخصوص صوفیه مثل « طریقت ، راهرو ، راهبر ، مرید ، پیر ، سالك وعارف[1] وغیره » درمی‌یابیم که: اولاً حافظ مخالف روح و حقیقت تصوّف و اصول آن نیست چنانکه بـا حقیقت شریعت و زهد وعبادت نیز مخالفتی ندارد ، بلکه در روش و نتیجه باشیخ وصوفی وزاهد مخالف است و آنانرا ریاکار و مدّعی کاذب میداند . حافظ باعارف وسالك و سلوك ومعرفت موافقت‌دارد ولی‌ازآنجا که مفهوم‌این کلمات در زمان‌او با ریا وسالوس وخودپسندی و رعونت‌نفس مقترن‌است بآنان می‌تازد و گاهی آنچنان ظنّ تهمت برحقیقت ومدلول واقعی کلمه‌غلبه می‌یابد که‌بعضی اصطلاحات مثل«صوفی»یکباره منفور ومردود میشود، ثانیاً وفور مصطلحات صوفیه نظیر « صبر ، رضا ، توکّل ، تسلیم ، طلب ، جهد، جبر، اختیار وغیره» دردیوان خواجه وجود وجه اشتراکی بین مکتب‌حافظ ومکتب‌صوفیه (ولوسطحی وظاهری) را بطور غیرقابل تردید روشن میسازد . بطور کلّی مصطلحات مربوط بحالات و مقامات متصوفه در دیوان حافظ همیشه بصورت مقبول دیده میشود و روح موافق حافظ دربارهٔ این‌مصطلحات همه‌جا آشکار است، و همین موضوع نشان میدهد که چنانکه گفتیم خواجه با ماهیّت و حقیقت تصوّف موافق (با اختلافاتی که در مباحث دیگر شرح داده‌ایم) ولی طرز تلقّی او باطرز تلقی صوفیه مغایر است. از اینرو با«صوفی» دشمنی‌میورزد ولی‌با«حقیقت واصول عقائدصوفی»سر سازگاری‌دارد.

۱ـ حافظ بعضی‌ازاین مصطلحات وکلمات راگاهی بالحن‌استهزاء وعناد بکاربرده است.

۱- نمونهٔ کلمات و مصطلحات مورد مخالفت و انتقاد در مشرب حافظ

صوفی	شطح و طامات	تسبیح	مال وقف و مال اوقاف
خرقه	کرامت	سجاده	امام خواجه
دلق	شیخ	دستار	امام شهر
مرقع	زاهد	مسجد	صیام و روزه
پشمینه	زهد	مفتی	وعظ ، واعظ
ازرق لباس	صومعه	قاضی	منبر
خانقاه	عابد	فقیه	محتسب

۲- کلمات و مصطلحات مقبول و محبوب در نظر حافظ

الف - رموز (Symboles) مکتب عرفان عاشقانه

رند (ملامتی)	پیرباده‌فروش (ملامتی)	حرام (عنادی)	عشق (ملامتی)
قلندر »	باده‌فروش »	مست و مستی (ملامتی)	شراب و مترادفهای آن »
خرابات »	میفروش »	آلوده دامن (عنادی)	میخواره »
مغان »	پیردُردی کش »	صاحبدل	عاشق »
مغبچه »	خمّار »	غیرت	نظرباز »
دیرمغان »	میخانه »	همّت	خرابی »
پیرمغان »	میکده »	صاحب‌نظر	
پیرمیفروش »	خمخانه (گاهی مفهوم	دُردنوش (ملامتی)	
	عادی لغوی و گاهی رنگ	دُردی کش »	
	ملامتی دارد)	ترسا و ترسابچه »	

ب - کلمات و مصطلحاتی که در اشعار حافظ با لحن موافق استعمال شده‌اند

طریقت	مشیّت	فنا	صاحبدل
طاعت	قضا	طلب	صاحب‌نظر
دین	علم‌الیقین	همّت	دولت
قرآن	غسل	کشش و کوشش	استغنا
ایمان	توکل	هدایت	حیرت
صدق	اعتقاد	دلیل راه	
ورد	تسلیم	راهرو و رهرو	
غیرت	اختیار	راهبر	

۳ـ کلمات و مصطلحاتی که گاهی بطور عادی و گاهی با لحن عناد و استهزاء استعمال شده‌اند

سالك	پیر (غالباً مفهوم عادی دارد)	گناه (ملامتی وعادی)	بهشت و دوزخ
عارف	مذهب	فسق (ملامتی وعادی)	نماز
رهرو وراهرو	پارسا	شریعت	طهارت
مرشد	زنّار (اصطلاح ملامتی و	نامه‌سیاه و سیاه‌نامه	توبه
مرید	عادی علامت کفر)	(ملامتی وعادی)	محراب
کعبه و قبله	بت »	ناموس	

۴ـ مصطلحاتی که با لحن عناد و استهزاء استعمال میشوند

آلوده‌دامن وتردامن (عنادی وملامتی)	عالیمقام
پاکدامن	خواجهٔ عاقل
پاکیزه سرشت	تقوی
ورع	فتوی
صلاح	مستوری
فساد (عنادی وملامتی)	توبه
ننگ ونام	حرام (عنادی وملامتی)
بدنام (عنادی وملامتی)	خراب (تاخرابت نکند صحبت‌بدنامی‌چند)
حلال	

۵ـ کلمات و مصطلحاتی که مفهوم لغوی و اصطلاحی عادی دارند

فقر	فرض (فرض ایزد)
درویش	غسل
رهرو	سجده
خمخانه (لغوی وملامتی)	حکمت
نماز	مباح
طهارت	پاك
وضو	پاکدین
اعتقاد و معتقد	طاعت[۱]
مرید	

۱ــ قصد نگارنده آوردن کلیهٔ مصطلحات حافظ نبوده و از اینرو بذکر مهمترین آنها در *

توضیح

در مباحثی که گذشت مشرب حافظ و مبانی مکتب او تا آنجا که در حوصلهٔ دانش ناچیز واندیشهٔ ضعیف نگارنده بود بررسی شد و کوشش رفت تا از یکسو جهات

---

* هرمورد اکتفا کرده است. دربارهٔ طبقه‌بندی مصطلحات نیز نگارنده مدّعی نیست که هیچگونه اشتباهی نکرده است و اگر با وجود دقتی که مبذول شده دراین زمینه اشتباهی رخ داده‌باشد از خوانندگان‌فاضل پوزش میطلبد وخواهشمند است برای درک کامل اختلاف وامتیاز انواع پنجگانهٔ کلمات و مصطلحات باین توضیحات توجه بفرمایند:

الف- اغلب رموز مکتب عرفان عاشقانه یا «سمبل»های مکتب حافظ رنگ ملامتی دارد یعنی حافظ کلمات مردوده و منفورهٔ اهل ظاهر را عمداً باشکوه وجلوهٔ خاصی بعنوان مصطلحات وعناوین مکتب رندی بکار برده‌است، باستثنای مصطلحات و کلماتی‌چون «صاحبدل، صاحب‌نظر، همّت، غیرت وغیره» که بعلت تداول‌استعمال از مصطلحات وکلمات مورد علاقه وتوجه‌خاصّ خواجه بشمار میروند و استعمال آنها جنبهٔ ملامتی ندارد.

ب- کلمات و مصطلحات مورد انتقاد ومخالفت حافظ را نباید با مصطلحاتی که با لحن عنادی استعمال میشوند عیناً یکی دانست زیرا در مورد اول کلمه در نظر خواجه مفهوم مردود و منفور دارد ولی درمورد دوم خود کلمه و اصطلاح لزوماً مورد مخالفت ومنفور نیست بلکه طرز استعمال آن عنادی است یعنی خواجه با لحن عناد و استهزاء از کلمهٔ منظور، اعمّ از مردود یا مقبول، مفهوم مخالف وضدآنرا اراده میکند مثل «حلال وحرام».

ج- درمورد بعض‌کلمات ومصطلحاتی که گاهی بطور عادی و گاهی بالحن عناد واستهزاء استعمال شده‌اند مثل «توبه، طهارت، نماز، بهشت و دوزخ، ناموس، شریعت، مذهب، کعبه و قبله» مخالفت حافظ بعلت سوء استفاده یا سوء تلقی اهل ظاهر و ریاکاران از این‌مصطلحات و مفاهیم است.

د- بعض مصطلحات وکلمات دردو مورد ودرضمن دونوع مختلف‌تکرارشده زیرا این‌قبیل کلمات مشمول هردوکیفیت و ازمصادیق هردونوع تشخیص داده شده.

ه - مصطلحات وکلماتی که در ذیل نوع دوم (قسمت «ب») وپنجم (کلمات ومصطلحاتی که دراشعار حافظ با لحن موافق استعمال شده‌اند، وکلماتی که مفهوم لغوی و اصطلاحی عادی دارند) یاد شده اعمّ از مفاهیم عامّ (مثل: دین، قرآن، ایمان) و مصطلح دینی یا عرفانی (مثل: طریقت، توکل، علم‌الیقین، تسلیم، غسل، فرض، سجده، طهارت، نماز) ولغوی و اصطلاحی (مثل: فقر، درویش، رهرو، صدق، اختیار، فنا) است.

و- کلمات و مصطلحات مورد مخالفت حافظ گاهی بالحن‌مخالفت‌صریح و گاهی بالحن *

وعناصر اصلی مشرب خواجه شناسانیده شود وازسوی دیگر مشکلات وموانعی که برسر راه تحقیق در دیوان حافظ و کشف ماهیّت شاعری و عرفان وفلسفه یا ذوق ومعرفت و اندیشهٔ او قرار دارد معرّفی گردد و مسـائل مختلف ومتنوّعی از قبیل کیفیّت شیوهٔ قلندری و ذوق ملامتی حافظ و مکتب رندی و اصول آن و اهمیّت توجّه به‌لحن عناد و استهزاء در کشف ودرك لُبّ مضامین ومعانی حقیقی اشعارخواجه مورد تحقیق قرار

* استهراء استعمال میشود و در استعمالات عنادی غالباً لحن‌استهزاء وگاهی‌نیز لحن مخالفت و نفرت بچشم میخورد . استعمالات ملامتی همیشه با نیش زیرکانه‌ای همراه است .

درمصطلحات وکلمات مورد مخالفت حافظ غالباً کلمه درمفهوم اصلی‌خود بکار رفته است (مثل صوفی و زاهد و شیخ وخانقاه وتسبیح وغیره) ولی درمورد استعمالات عنادی حافظ از روی عناد و استهزاء ضد مفهوم کلمه را اراده کرده است (این قبیل کلمات غالباً مفهوم لغوی مشخصی دارد نه مفهوم اصطلاحی مثل پاکدامن ، عالیمقام ، بدنام) .

بطور کلی‌میتوان گفت که مفاهیم منفوره واستعمالات‌عنادی هردو اختصاص به‌مواردی‌دارند که حافظ از کلمه‌ای مفهوم مخالف حقیقت و معنی واقعی آنرا اراده کرده مثلا «شیخ وصوفی» و «پاکدامن» را درمفهوم «شیخ دروغی و صوفی ریاکار» و «ناپاکدامن یا مدعی کاذب پاکدامنی» استعمال میکند، منتهی‌چون‌کلمات بردو دسته‌اند کیفیت استعمال آنها متفاوت‌است: نخست‌کلماتیکه اصطلاح خاص شده‌اند مثل «شیخ وصوفی» که بگروه معینی اطلاق میشود و منظور ازشیخ وصوفی عابدان ریاکار وسالوسیان خرقه‌پوش‌است ودراین موارد حافظ با مدلول ومفهوم عامّ‌کلمه مخالف است. دستهٔ دوم کلماتی که اصطلاح خاص بشمار نمیروند مثل «پاکدامن وتوبه وحلال وحرام» که مفهوم‌عامّ روشنی‌دارند وحافظ بامدلول ومفهوم‌آنها مخالف‌نیست بلکه بامورد متداولش‌مخالفت میورزد. بهرحال خواجهٔ شیراز بامفاهیم حقیقی هردو دسته‌کلمات موافقت‌دارد ولی‌بعلت‌استعمال آنها درغیرموضوع له، یا بعبارت بهتر ضد موضوع له، ابراز مخالفت و عناد و استهزاء میکند . باعتبار دیگر هرسه دسته مصطلحات و کلمات « منفور وعنادی وملامتی» ازیك‌لحاظ وجه اشتراك دارند وآن وجه مشترك‌اینست که حافظ درهرسه موردکلمه را درمفهوم ضد مفهوم‌واقعی وبصورت رمزی برای افادهٔ مفهومِ مخالفِ معنیِ متداول‌آن یعنی بطور عنادی استعمال میکند (مثلا «رند» بمعنی «عارف‌واقعی»، «صوفی» درمفهوم «مدّعی کذّاب‌نفس‌پرست» ، و«حرام» درمفهوم «حلال») منتهی علت این استعمال عنادی و «سمبلیك» متفاوت است یعنی درمواردی نظیر «رند» مخالفت و عناد باآراء ومعتقدات اهل ظاهر و ریاکاران (ملامتی) و درنوع «صوفی» مخالفت با مصداق‌کلمه وعدم قبول ادّعا ودرموردکلماتی مثل «حرام» استعمال‌کلمه درغیرمفهوم واقعی ازطرف اهل ظاهر (عنادی) علت مخالفت یا عناد و استهزاء محسوب میشود .

گیرد و ضمن نشان دادن روح انتقادی شاعر و سیماهای مقبول و مردود از دیدگاه شاعر واهمیّت و تأثیر معتقدات افراطی و عمیق اخلاقی در بوجود آمدن این روح انتقادی لزوم احتراز از خلط واشتباه ومزج والتباس تجلّیات ذوقی شاعرانه وتأثرات وآزردگیهای زودگذر و آراء ثابت فلسفی واحوال عاشقانه وعارفانه دراستنباط حقیقت مشرب عرفانی و عقاید فلسفی و اجتماعی وجنبهٔ شاعری باز نموده شود . از مجموع مباحث وتحقیقات مذکور این نتیجهٔ کلّی بدست میآید که حافظ نه فیلسوف مشکّك وحکیم بدبین است ونه صوفی خانقاهی و زاهد ظاهرپرست ومعتقد ساده‌لوح ونه فاسق بداعتقاد و متذوّق سست ایمان ونه شاعر مغرور ومتکبّر و خشمگین از محرومیّتها و انتقامجو ازعوامل مختلف، بلکه حکیمی روشن‌بین و ژرف‌اندیش وعارفی وسیع المشرب و یکرنگ و مؤمنی مخلص و بیریـا و معتقدی حقیقت‌پرست و بی‌تزویر و آزاده‌ای وارسته و قیدشکن و عاشقی بیباك و دریادل و انسانی متواضع و خوشخوی ومتنفّر آزرده از ریاکاریها و تزویرها و مردم آزاریها و نادانیهای عوام و خواص روزگار خود است .

بخصوص ذکر این نکته لازم مینماید که انتقاد شدید حافظ ازصاحبان القاب و عناوین و مظاهر طریقت و شریعت تـا جاییکه شیخ و زاهد و فقیه و واعظ و مفتی و مسجد و سجّاده و تسبیح را همرنگ صوفی و عارف سالك وخرقه وخانقاه وهردو را در ردیف شحنه و محتسب و قاضی و حُکّام از کلمات ومصطلحات مردود ومنفور در اشعار خواجه می‌یابیم بهیچوجه مبیّن سوء قضاوت و قلّت ارادت او دربارهٔ ماهیّت طریقت و حقیقت شریعت وحاکی از انکار وعدم احترام او نسبت به‌بزرگان مخلص دین وشریعت وپیروان صدیق طریقت نیست بلکه درست‌برعکس ناشی ازعمق اخلاص وصدق عقیدت ونمایندهٔ تأسف و دریغ از ریاکاری و تزویر وخودپسندی ازرق‌لباسان دل‌سیه و مسندنشینان خودبین روزگار شاعر است که با کردار خود حُرمت شریعت و ناموس طریقت را می‌بردند و شأن و احترام دینداران حقیقی و صوفیان واقعی را

متزلزل میساختند .

حافظ بصراحت میگوید که مخالفت او با شیخ و واعظ خصومتی مطلق نیست بلکه مشروط به خودپسندی یکی و ریای دیگری است :

گر جلوه می نمائی و گر طعنه میزنی ما نیستیم معتقد شیخ **خودپسند**

واعظان کاین جلوه درمحراب ومنبر میکنند
چون بخلوت میروند آن کار دیگر میکنند

آری حافظ عزّت را دراعتقاد میداند :

حافظ از معتقدانست گرامی دارش زانکه بخشایش بس‌روح مکرّم باا وست

نه تنها بگنج قرآنی که درسینه دارد افتخار میکند بلکه بـا غرور و رضایت خاصّی خودرا درجمع لطایف‌حکمی بانکات‌قرآنی نسیج وحده ومنحصر بفرد میداند:

عشقت رسد بفریـاد ار خـود بسان حافظ
قرآن زبـــــر بخوانی در چارده روایت
ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد
لطـایف حکمـی بـــا نکات قرآنـی

صدق ایمان وخلوص عقیدت خواجه را از ابیات زیر بخوبی میتوان دریافت که پس‌از حکایت بیخبری زاهد و مست ریابودن محتسب و لقمهٔ شبهه خوردن صوفی، ازسلوک‌صادقانه درطریق‌خاندان بآرزومندی سخن میگوید وازشحنهٔ‌نجف امیدوارانه استمداد همّت میکند :

بیخبر نـد زاهدان نقش بخـوان ولا تقُل
مست ریاست محتسب بـاده بـده ولا تخف
صوفی شهر بین که چون لقمهٔ شبهه میخورد
پاردمش دراز بادآن حیوان خـوش علف

حافظ اگر قدم‌زنی‌در ره‌خاندان‌بصدق **بدرقهٔ رهت شود همّت شحنهٔ نجف**

پایان

۱ـ فهرست نامهای اشخاص

«ت»

«ج»

«ح»

«خ»

«ش»

«ص»

«ض»

«ط»

«ظ»

«ع»

«غ»

«ف»

«ق»

«ک»

«گ»

«ن»

«و»

۲- فهرست سلسله‌ها و فرقه‌ها و گروهها و اقوام و قبایل

«ب»

«پ»

«غ»

«ف»

«ق»

«ن»

«و»

«هـ»

«ی»

۴- فهرست کتب و مجلات و مقالات

«ج»

«چ»

«ح»

«خ»

«فهرست کتب بزبانهای خارجه»

۴- فهرست اماکن

«ت»

«ج»

«چ»

«ح»

«خ»

«د»

«ذ»

«ر»

«ز»

«س»

«ش»

«ص»

«ط»

«گ»

«ل»

«م»

تصحیح اغلاط

از خوانندگان خواهشمند است پیش‌از مطالعهٔ کتاب اغلاط زیر را تصحیح بفرمایند :

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۹	۱۷	مجهوری	مهجوری
۱۵	۹(ح)	حافظ و اصولا	حافظ بلکه
٤۲	۱۳	بجشم میخورد	بچشم میخورد
۸۸	۱۸	مهفوم	مفهوم
۱۰۵	۱۲	خون	خون و
۱۲٦	۹	استدال	استدلال
۱۳۰	۲۲	فراز	فرار
۱۳۷	۱۵	حافط	حافظ
۱٤٤	۱۰	ارقلندریه	ازقلندریه
۱٦٦	۱٦	اشتباهات ولغوی	اشتباهات لغوی
۱٦۷	۸	دل وروح وجسم‌صنوبری	خاطر (دل و روح) و عضو صنوبری
۱٦۷	۲(ح)	ترجمه از شرح	ترجمه‌بمضمون‌ازشرح
۱۷۰	۱٤	آن‌حیوان چون	آب‌حیوان چون
۱۷٤	۹	پشته گشاده	پسته گشاده
۱۹۲	۱۱	وبلکه	بلکه
۲۰٦	۲۱	« کعبهٔ دل»	بسوی « کعبهٔ دل»
۲۱٤	۱۱	**جام‌جم و آیینهٔ اسکندر**	**۲ـ جام جم و آیینهٔ اسکندر**
۲۱٤	۳(ح)	مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران،	مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران ، شمارهٔ اول سال اول .
۲۳۸	شمارهٔ صفحه	**۳۳۸**	**۲۳۸**
۲۵۱	۲۳(ح)	وآثار	آثار

صفحه	سطر	[redacted]	صحیح
۲۵۵	۱۹	و اصلان	واصلان
۲۵۵	۲۰	ظواهر شرع	ظواهر سنت
۲۵۷	۱۱	این مقاله	این مقال
۲۵۸	۵	منه دلیل	منه بی‌دلیل
۲۶۱	۱۵	فعل وپیر	فعل پیر
۲۶۳	۷	از اینقراز	از اینقرار
۲۶۶	۱۸	سخنانش	اما سخنانش
۲۶۶	۱(ح)	۴۰۰ و۱۳۴	۴۰۰ : همچنین رك: س۱۳۴
۲۶۷	۶	بتوان احتمال ضعیفی برجحان	بتوان به رجحان
۲۶۷	۱۷	لعل فام را[۱]	لعل فام را
۲۶۷	۱۹	**شیخ جام** را	**شیخ جام** را[۱]
۲۶۹	۱۱(ح)	جلد اول ص۴۲	جلد دوم ص۴۲
۲۷۱	۱۰	ذکرد و سند	ذکر دو سند
۲۷۱	۱۹	الملقب	الملقب
۲۷۸	۱۷	«پیرمغان» کیست	«پیرمغان»نخواهدبود. اکنون بایددید«پیرمغان» کیست
۲۷۹	۱۱	جهل غرور و خانقاه	جهل و غرور خانقاه
۲۸۲	۲۱	زحلقهٔ پیرمغانم ازل	حلقهٔ پیرمغانم ز ازل
۳۰۹	۲۱	غرلیات	غزلیات
۳۱۱	۳	سجاد	سجاده
۳۱۲	۴	مأخذ	مأخذآن
۳۱۴	۶	عاقلانه	عاقلان
۳۱۸	۱۷	میقرماید	میفرماید
۳۲۱	۱۹	و: دلم از	و: دلم ز
۳۲۵	۱۶	نخواهد رسید	نخواهی رسید
۳۳۲	۲(ح)	«حکمت‌الاشراق»ها	«عوارف‌المعارف»ها
۳۴۵	۱	مادیات	مادیات
۳۵۲	۱۹،۱۵	تجلیات	تجلیات

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۳۵۷	۳(ح)	الرحمن ، النجم	الرحمن،... والنجم
۳۶۵	۱(ح)	نخواهد بود آنچه	نخواهد بود. آنچه
۳۷۶	۱۷	بن هوازن	ابن هوازن
۳۷۷	۱۴	ازآن	ازآن
۳۸۴	۱(ح)	۴ـ غزل۲۱۳	۴ـ مثنوی ص۲۱۳
۳۸۸	۲	نباشد	نباشد
۳۸۹	۴	مدرس	مدرس
۳۹۹	۶	**خواخهٔ شیراز**	**خواجهٔ شیراز**
۴۱۵	۵	**عقل** داند	**عشق** داند
۴۱۷	۳	از سر عشق	سر عشق
۴۳۲	۱۰	سالك و سلوس	سالك و سلوك
»	۱۱	سالوك	سالوس

صفحه	ستون	
۴۳۹	اوّل	در برابر «آصف بن برخیا» این شماره‌ها افزوده بشود : ۲۲۵،۲۰۹
۴۴۰	اوّل	بین « (شیخ) ابوالنجاة » و«ابوبکر شبلی» افزوده بشود : ابوبشر متی ۲۹۵
۴۴۰	دوم	از برابر « (شیخ) ابوسعید ابوالخیر» شمارهٔ ۳۰ حذف بشود .
۴۴۰	دوم	بین « (شیخ) ابوسعید ابوالخیر » و « ابوسعید قرمطی » افزوده بشود : (سلطان) ابوسعید ۳۰
۴۵۲	دوم	بین « (شیخ) نورالدین شیرازی » و «نوشیروان» صحیح « نورالدین ... الخ » است
۴۶۱	اوّل	بجای «مؤبدان» و «مولفان» بترتیب «موبدان» و «مؤلفان» صحیح است.
۴۷۱	اوّل	« رابطةالعقاب » صحیح است
۴۷۱	دوم	دربرابر «زاویهٔ شیر سیاه» شمارهٔ ۹۶ غلط و۳۶ صحیح است .

BORROWER'S [redacted].	ISSUE DATE	BORROWER'S NO.	ISSUE DATE

BORROWER'S NO.	ISSUE DATE	BORROWER'S NO.	ISSUE DATE

BORROWER'S NO.	ISSUE DATE	BORROWER'S NO.	ISSUE DATE